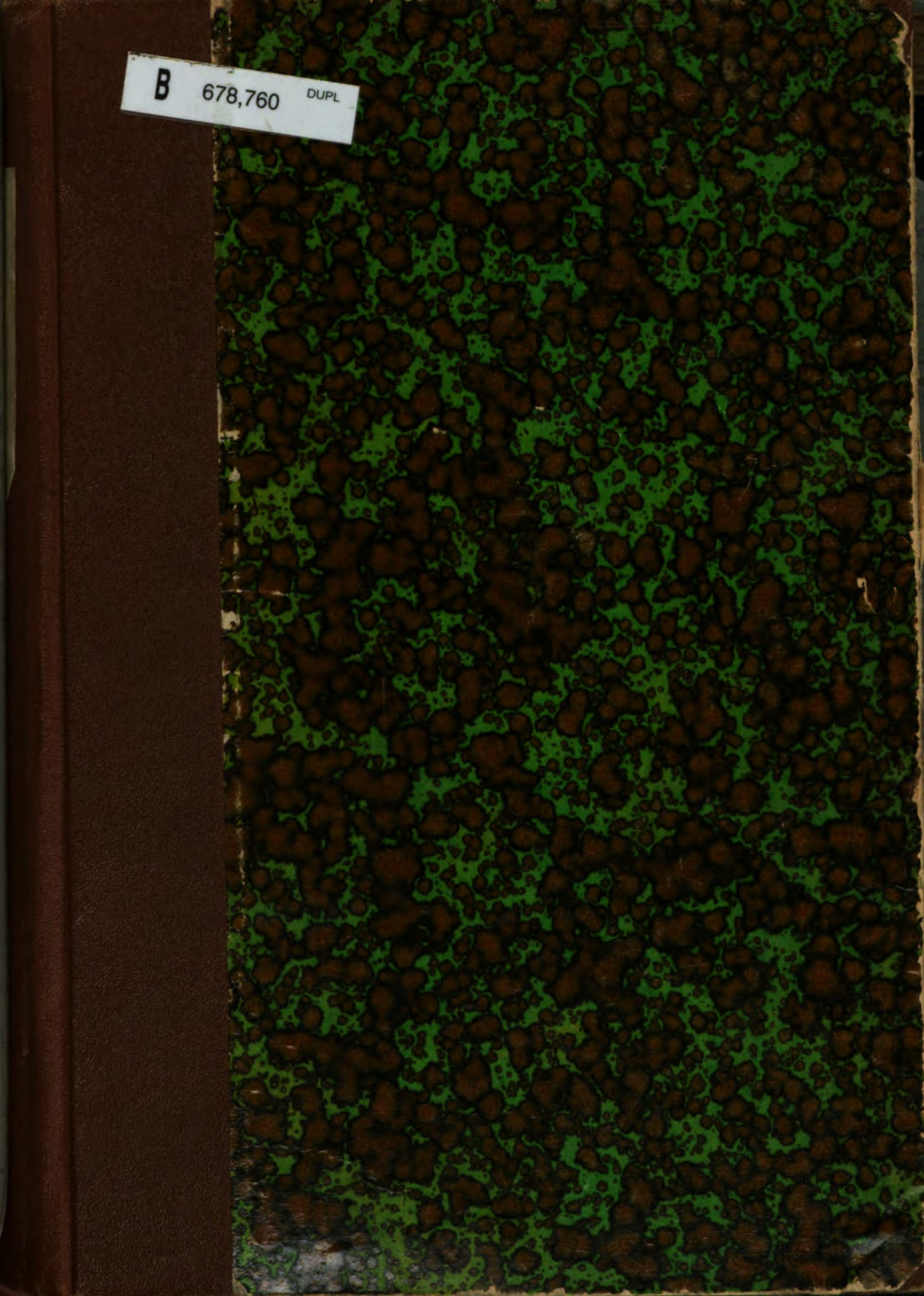





1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE



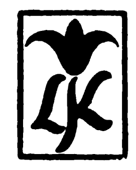
ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

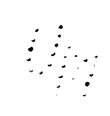
BEGRÜNDET VON THEODOR BRIEGER †

IN VERBINDUNG MIT DER GESELLSCHAFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE HERAUSGEGEBEN VON

LEOPOLD ZSCHARNACK
UND
HEINRICH BORNKAMM

XLVII. BAND / NEUE FOLGE X





LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA

1928

INHALT

ERSTES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

ZWEITES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

DRITTES HEFT

VIERTES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

Der Ambrosiaster und zeitgenössische Schriftsteller

Von **Hugo Koch,** München

I. Der Ambrosiaster und Ambrosius.

Der Ambrosiaster schreibt zu Eph. 4, 26 (815 C, Ballerini): imitatores dei esse debemus, qui temperatam habet iustitiam, und in Q. 15 (41, 23 Souter) heißt es: nimia iustitia incurrit peccatum, temperata vero iustitia facit perfectos ... dei temperata iustitia est (s. ZKG. 1926, S. 521). Beidemal wird an Eccl. 7, 17 (16) angeknüpft: noli esse iustus multum. Ebenso schreibt Ambrosius de paen. I, 1, 2 (Mi PL 16, 465 B): Salomon ait: noli iustus esse nimium; debet enim iustitiam temperare moderatio (vgl. dazu noch Q. 68, 1, p. 118, 5: deus quidem misericors et patiens est, sed moderate).

Beruht diese Übereinstimmung auf Zufall oder auf Abhängigkeit? Und wenn letzteres, wer ist der abhängige Teil? Ambrosius hat allerdings in der Schriftstelle „nimium" (ebenso de obitu Theod. 25. 16, 1594 A) für das auch in der Vulgata stehende „multum" (Sept. πολὺ)[1]. Aber auch in Q. 15 kommt dann „nimia iustitia". Der Ambrosiaster zeigt die göttliche Gerechtigkeit als Vorbild für die menschliche, während Ambrosius nur von der menschlichen Gerechtigkeit spricht, wie sie sein soll. Aber auch Ambrosius schreibt an der eben angeführten Stelle de obitu Theod. 25, nach Anführung von Ps. 11, 45 („misericors enim et iustus Dominus et Deus noster miseretur"): neque tamen iustitia sine misericordia est neque sine miseratione iustitia, quia scriptum est: Eccl. 7, 17.

1) Hieron. Dial. adv. Pelag. I, 39 (Mi 23, 534 C): ne sis iustus multum. Fac. Herm. Def. tr. cap. VIII, 5 (Mi 67, 727 A): noli effici iustus multum. Der zweite Teil der Schriftstelle wird in der Form „noli esse sapiens multum" angeführt von Ambros. ep. 7, 6 (Mi 16, 906 C), Hieron. adv. Pel. I, 33 (Mi 23, 527 B). Bei Cypr. Test. III, 53 (155, 12) haben AWB.: noli esse sapiens multum et noli argumentari plus quam oportet. Das entspricht allerdings dem Titel „Dei arcana perspici non posse etc.", allein damit ist der zweite Teil der Schriftstelle zweimal wiedergegeben, cod. M: multum iustus.

Auf alle Fälle liegt die Tatsache vor, daß, soviel zu sehen ist, das temperare iustitiam sich nur an den genannten Stellen beim Ambrosiaster und bei Ambrosius findet. An der in der Anmerkung angeführten Stelle ep. 7, 6 spricht Ambrosius von einer „mensura sapientiae", nicht etwa von einer temperata sapientia oder temperatio (temperamentum) sapientiae. Da aber temperare (und moderari) gerne gebraucht wird, wo vom Vermeiden eines Übermaßes die Rede ist (s. meine „Cypr. Untersuchungen" 1926, S. 275 ff.), so wird jene Wendung auch je durch die Schriftstelle selbst veranlaßt sein können. Zu vergleichen wäre noch Cypr. ep. 43, 3 (592, 24): disciplina pariter et misericordia temperata sententia [1].

Nimmt man aber eine Abhängigkeit an, ohne Vermittlung durch eine gemeinsame Quelle, so fällt die Entscheidung darüber schwer, wer der abhängige Teil sein soll. Die beiderseitigen Ausführungen stehen einander zeitlich ebenso nahe, wie es bei den von Wittig (in Sdraleks Kirchengesch. Abhh., Bd. 8, 1902, S. 13 ff.) vermuteten Beziehungen zwischen dem Ambrosiaster und Filastrius der Fall ist.

II. Der Ambrosiaster und Priscillian.

1. Der Ambrosiaster handelt in Q. 110 (S. 268 ff., Souter) über den ersten Psalm. Desgleichen Priscillian in Tr. VII (S. 82 ff., Schepß) [2]. Es scheinen Berührungen zwischen den beiden vorzuliegen. Man vergleiche die Eingänge:

Q. 110, 1 (268, 22 ff.)	Tr. VII (82, 3 ff.)
Cum profeta David per speciem carnalium spiritalem rationem significaret ... primum psalmum nullo velamine texit neque	David sanctus magisterium divinae instituens eruditionis et ... constituens fundamentum ... primi psalmi opus dirigens et divinae

1) Wie ich in meinen Cypr. Unterss., S. 411 bemerkte, ist zwischen Q. 102 und der Schrift des Ambrosius de paenitentia zwar ein Zusammentreffen in manchen Gedanken und in der Verwertung von Schriftstellen, was sich durch die Behandlung desselben Gegenstandes und Bekämpfung desselben Gegners erklärt, aber keine auffallende wörtliche Übereinstimmung zu entdecken.

2) Der Versuch G. Morins, die von Schepß herausgegebenen Schriften der Würzburger Handschrift von Priscillian auf Instantius zu übertragen (Rev. Bénéd. 1913, S. 153 ff.), ist, soviel ich sehe, ziemlich allgemein abgelehnt worden (s. z. B. Krüger in d. Theol. Litztg. 1913, Sp. 654 f.; Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. III, 1923, S. 675). M. Hartberger (Theol. Qu.-Schr. 1913, S. 401 ff.) und J. Martin (Hist. Jahrb. 1927, S. 237 ff.) haben ihn eingehender zurückgewiesen. Für unsere Frage spielt es keine Rolle, ob Priscillian oder sein Anhänger Instantius der Verfasser ist.

alicui **adsignavit**, sed generalem instituit, ut horum sit, qui a malis segregati bonorum se societate munierint. nec debuit enim principium et maxime huius gratiae in obscuritate cantari ... unde sic orsus est dicens: beatus vir qui non abiit in consilio impiorum.

naturae ostendit gloriam et vivendi omnibus posuit disciplinam dicens: beatus vir qui non abiit in consilio inpiorum etc. Cui necessario psalmo, quia primus est omniumque principium est, titulus in superscribtione non ponitur, quoniam qui id quod primum fuit novit et ita non fecerit etc. Quod quamvis profeticus sermo deo soli, qui solus hoc potuit, **adsignet**, tamen etc.

Beide sagen, daß der erste Psalm keine besondere Zueignung an der Spitze habe, weil er als erster allen gelte, allen die rechte Lebenshaltung zeige. Auf das adsignavit bzw. adsignet sei noch besonders aufmerksam gemacht. Zwar ist der Satzzusammenhang, worin es steht, nicht beidemal der gleiche, und Priscillian gebraucht es auch noch p. 63, 21 u. 74, 9, aber bei der Übereinstimmung der allgemeinen Gedanken ist der beidemalige Gebrauch gerade dieses Wortes doch auffallend.

Wenn es dann bei Priscillian 83, 18 heißt: „estote tales quales vos pater deus fecit, estote tales, quales vos manus patris instituit“, so entspricht das dem Gedanken nach dem „quamdiu quis a natura non exit, non incurrit peccatum“ in der Q. p. 209, 10 (vgl. Ambrosiaster zu Gal. 5, 17. 784 E, Ballerini: divina enim lex ... consulens homini, ut vigorem naturae suae custodiat), in der näheren Fassung aber wirkt bei Priscillian eine Erinnerung aus Cyprian mit, ad Dem. 16 (362, 23, Hartel): persevera talis qualis a Deo factus es.

Beide kommen dann auf die Hinterlist und die Nachstellungen des Teufels zu sprechen. Prisc. 84, 4: expugnator inimicus artes suas inserit et insidiis suis per occulta fallentibus zabolus obrepit, dum percutit ut terreat vel dum blanditur ut fallat. Q. p. 269, 24: quia peccare dulce videtur et non sentitur malum, nisi fuerit iactura; ac per hoc fallentes non apparent, quamdiu capiant, sed cum deceperint, tunc cognoscuntur. Auch hier gibt Priscillian den Gedanken des Ambrosiasters mit aus Cyprian bekannten Wendungen wieder: de un. 1 (209, 12 ff.), ad Don. 13 (14, 20), vgl. meine Cypr. Unterss. 1926, S. 59 u. 294[1].

Zum Schluß heißt es bei Priscillian 85, 14: quos divini sermonis eruditio fecundarit, ut non decidentibus foliis mandatorum perpetua luce contecti peccatorum supplicia respuere et requiem possimus habere iustorum per Jesum Christum, in der Q. p. 275, 17 ff.: et folium eius

1) In Tr. X, 95, 4 schreibt Priscillian: nihil interest diabolo, utrum metu malorum an persuasione felicium alienatae a deo vitae peccati occasio et materia praestetur. Wo kommt dieser Gedanke noch vor?

non defluet ... hic qui legi dei studet, accedente temptatione praesidio dei tutus non amittit, sed adquirit salutem. Also wieder derselbe Sinn.

Zur Probe kann man des Ambrosius Enarratio zum ersten Psalme heranziehen (Mi PL 14, 921 ff.) und feststellen, daß bei ihm die im Vorausgehenden hervorgehobenen Gedanken Priscillians und des Ambrosiasters fehlen. Es sind also nicht Gedanken, die sich bei einer Erklärung des ersten Psalms von selbst einstellen oder aufdrängen.

2. In Tr. IV handelt Priscillian vom Osterfest und von der zur Vorbereitung darauf dienenden 40tägigen Fastenzeit, und er sagt p. 58, 6 ff.: et ideo, dilectissimi in deo, quia in hoc positi sumus, ut sensus vestros intra angustias humanae inbecillitatis obsessos tamquam in novam lucem religiosa docendi exhortatione laxemus, necessario inchoantibus in praeparationem suscipiendae paschae diebus quadragensimarum, sicut scriptum est: 1 Petr. 4, 10. Ähnlich heißt es in Q. 120 (de ieiunio), p. 361, 14: congruum est, fratres carissimi, devotissime dei sacerdotem et praepositum plebis Christi exortari populum sub cura sua positum in doctrina sana[1], sicut mandat apostolus (vgl. Tit. 1, 9). . . . ieiunia etenim, quae nunc inminente die festo paschae celebranda sunt quid proficiant, quamvis non latent, taceri tamen non debet ... tale est enim ingenium naturae nostrae, ut torpescat, si usus destiterit lectionis. Also beidemal der Sinn: der Bischof muß bei Beginn der Fastenzeit seine Gläubigen über ihren Zweck belehren und ermahnen, wegen der Schwäche der menschlichen Natur, die das leicht außer acht läßt. Daß aber in der Fassung bei Priscillian Hilarius de trin. I, 18 eingewirkt hat, ist bei Schepß angegeben.

p. 60, 5 sagt Priscillian mit Col. 2, 14 (bzw. Eph. 2, 15): ut veniens in carnem constitutionem decreti anterioris everteret, wie es in Q. 121 (laus et gloria Paschae) c. 1 (363, 22) heißt: decretum, quod adversum nos erat, evacuatum. Man könnte sagen, daß diese Wendung bzw. diese Schriftstelle für eine Predigt über Pascha nahe liege. Aber bezeichnend ist doch, daß zum Beispiel Zeno von Verona in seinen zahlreichen Predigtentwürfen für Ostern (Mi PL 11, 502 ff.) sie ebensowenig hat, wie Gaudentius von Brescia in seiner Osterpredigt (Sermo I, Mi PL. 20, 845 ff.). Dagegen denkt wieder der Ambrosiaster zu Col. 2, 14 an die Auferstehung, wenn er schreibt (865 D.): ut non solum ... sed et illud tolleret peccatum, quod ex Adae erat praevaricatione, quod appellavit chirographum in decretis, quod nos a mortuis resurgere non sinebat, ebenso zu Röm. 7, 4 (447 C): et chirographum, quod peccato Adae decretum erat, delevit quando ab inferis resurrexit.

---

[1]) Die Stelle in Q. 120 zeigt als Gegenstück, daß E. Ch. Babut (Priscillien et Priscillianisme, 1909, S. 209) mit vollem Recht die Ansicht Hilgenfelds abgewiesen hat, Tr. IV, 58, 6 ff. sei von Priscillian in seiner vorbischöflichen Zeit in engerem Kreise gesprochen worden.

p. 60, 13: ut si victi ad modicum sumus, tamen in conpaginationem corporis Christi divina praeceptorum luce reparemur, in Erinnerung an Col. 2, 19. Novatian spricht, wo er diese Stelle anführt oder auf sie anspielt, von „concatenatum" oder „concatenatio" (de cib. Jud. 5. 236, 25, Landgraf-Weyman, de trin. 4. 16, 16, Fausset), ähnlich wie Minucius Felix Oct. 17, 2 (21, 17, Halm) „concatenata" mit „cohaerentia, conexa" verbindet. Beim Ambrosiaster (867 C) aber lautet die Schriftstelle nach einer Lesart: ex quo omne corpus per compagines et coniunctiones subministratum et compaginatum crescit in augmentum Dei, nach einer andern: per compaginationes et colligationes subministratum et compactum etc., und in der Erklärung heißt es: compaginatum fidei eius. In Q. 61, 4 (457, 9): ex quo omne corpus subministratum et productum crescit in crementum (al.: in incrementum) domini. Bei Ambrosius in Ps. 118, 20, 3 (446, 14, Petschenig; CSEL. 62): per compaginationes et colligationes subministratum et copulatum crescit in incrementum Dei. Bei Lucif. Cal. De non conv. 10 (20, 10, Hartel; CSEL. 14): per conexum et coniunctionem productum crescit in augmentum fidei. Bei Aug. ep. 149, 28 (375, 1, Goldbacher; CSEL. 44): per contactum (al.: compactum) et conexum subministratum et copulatum crescit in incrementum Dei. Es findet sich also ein compaginare oder compaginatio in der Schriftstelle bei Priscillian, beim Ambrosiaster und bei Ambrosius (auch bei Ambrosius! Siehe I). In den Quaestiones erscheint dieses Wort sonst auch gerne, namentlich wo es sich um die Zusammensetzung der Welt und ähnliches handelt[1], vgl. Prisc. Tr. V (65, 4): compactis inter se aelementis. Tertullian und Cyprian haben es nicht, wohl aber compago oder compages (s. ZKG. 1926, S. 540). Dagegen findet sich compaginatio in der Irenäusübersetzung adv. haer. IV, 39, 2 (I, 704, Stieren).

3. Auch Tr. VI (Exodi) handelt vom jüdischen und christlichen Pascha, und 78, 3 heißt es: adtendi autem lunaris ideo cursus iubetur, non ut in eo observatio religionis sit, sed, quia in ea **quae videntur** omnis homo vincitur et germana aelementis caro diebus et temporibus oblegata rectores orbis terrarum deos aestimat, necessario aelementorum circumscribta per deum numeri intellegatur natura et, quod minuitur aut crescit, primum potestatis suae non esse credantur quae voluntarii operis non habent libertatem. Der Sinn des schwierigen Satzes ist der: nach dem Mondlauf wird das Osterfest nicht etwa berechnet, um damit eine religiöse Verehrung zu begründen; im Gegenteil: weil der Mensch nun einmal vom Sichtbaren beeinflußt ist und die Gestirne sogar für Götter und Weltlenker hält, soll ihm klar gemacht werden, daß etwas, was abnimmt und wieder wächst, nicht

[1]) Siehe Souter, A Study of Ambrosiaster, 1905, S. 89 f. und den Index seiner Ausgabe.

selbstherrlich sein kann, sondern Geschöpf sein muß. Ähnliches sagt Q. 74, 1 (143, 18): absit a Christianis ne sidera venerari dicantur, quibus indulta est spiritalis cultura, ut despicientes quae videntur his, quae invisibilia et supercaelestia sunt copulentur ... pagani itaque non conputum lunae observant, sed lunam ipsam velut deum venerantur. ... haec enim luminaria in signa temporum deus constituit, unde et nos numerum lunae custodimus, non illam ipsam excolimus ... omnia enim plena deus instituit (vgl. damit Prisc. 77, 20: quia omnium creator in totis est).

p. 77, 17: nam quod primus mensis petitur in pascha, non ut adtendatur mensis, cuius numerum constat cum saeculo numerabili esse periturum. Vgl. damit Q. 107, 2 (247, 1), wo ausgeführt ist, daß die Aufeinanderfolge von Tag und Nacht mit der Weltzeit aufhören werde: cum haec officia cessaverint transeunte mundo, tenebrae tantum dicentur et lumen ... ubi enim aeternitas est, cessant haec nomina (dies und nox), quia cum mundo coeperunt.

p. 75, 2: sic se pro hominibus patientem intellegi deum voluit in carne, ut si sensus quaeratur in nobis: unus deus est; si sermo: unus est Christus; si opus: unus Jesus; si natura quaeritur: filius est; si principium quaeritur: pater dicitur; si creatura; sapientia est; si ministerium: angelus; si potestas: homo; si dignatio: filius hominis; si quod factum est per illum: vita est ... sic universa disponens etc. Vgl. Q. 122, 10 (368, 16): sic et verbum dei non tale verbum est, sicut nostrum ... non solum autem verbum dei est, sed et virtus et sapientia dei hic est filius dei, qui, quantum ad effectum pertinet, filius dicitur dei; quantum autem ad adlocutionem, qua nos adloquitur deus per ipsum, verbum dicitur dei; quantum vero ad sapientiam, qua nos deus per ipsum docet sacramentum suum, sapientia dicitur dei; quantum autem ad operationem, quia per ipsum omnia fecit et facit deus, virtus dicitur dei. Bei aller Verschiedenheit dieser beiderseitigen Ausführungen ist doch eine gewisse Ähnlichkeit nicht zu verkennen.

p. 74, 24: quoniam inter ista tam diversa, tam dissona secundum intellegentiam humanae creaturae non conveniret virginitas partitudini. Vgl. Ambrosiaster zu Röm. 7, 5 (448 A): sensus carnis est non credere spiritalia, id est sine commixtione viri virginem peperisse, ähnlich zu 1 Kor. 2, 13f. (558 D), vgl. aber auch Tert. adv. Marc. V, 19 (II, 332, Oehler).

4. In Tr. V (63, 12 ff.) bekämpft Priscillian solche, die ihre Sünden auf den Teufel und die Welt abwälzen und die Erschaffung und Regierung der Welt durch Gott leugnen: alii sibimet ipsi in voluptatibus blandientes, dum omne quod peccant non sibi sed malitiae diaboli volunt inputare vel saeculi ... sic mundi per haec accusantes naturam, propter quod hoc malum iudicant, nihil in his quae apparent deum fecisse confirmant et corporalibus concupiscentiis delectantes facturam cor-

poris sui adsignantes diabolo putant se nescire quae faciunt et quae in corporibus suis peccant divinae dispositionis sollicitudine non teneri, vgl. Tr. I (18, 20). Ähnliche Gedanken erscheinen auch in den Quaestiones, so in Q. 3, 1 (21, 24): hominem ab adversario creatum, Q. 112, 11 (291, 17): in auctorem deum transferentes quae peccabant, Q. 115, 3 (319, 7): nam hi, qui peccare gestiunt, occasiones quaerunt quo modo peccata sua a se faciant aliena, ut, dum naturae quasi inputanda peccata sunt, inmunis esse videatur a poena peccator; hoc propositum horum est, qui ... praesenti desiderant frui voluptate.

5. In Tr. I (3, 10) schreibt Priscillian mit Anspielung auf Eph. 4, 3 ff.: cum quibus nobis una fides et unus est sensus. Wie ich schon in ZKG. 1926, S. 525, bemerkt habe, fehlt in der Schriftstelle „sensus", dagegen steht es beim Ambrosiaster zu 1 Kor. 10, 16f. (614 A), wie auch bei Cyprian de dom. or. 23 (284, 25) und ep. 68, 5 (748, 19). Bei Sabatier (III, 798) ist zu Eph. 4, 3 ff. überhaupt keine Väterstelle mit „sensus" angeführt[1].

p. 13, 14: prima acceptae fidei rudimenta. Diese „rudimenta fidei" sind beim Ambrosiaster sehr beliebt, so zu Gal. 3, 2 (765 E), zu Eph. 4, 11 (809 F), zu 1 Tim. 6, 12 (932 C). Erstmals erscheinen sie, wenn ich mich nicht täusche, in der vita Cypriani 2, 4 (Harnack), worauf auch Schepß in seinem Index Scriptorum (S. 167) verweist. Cyprian schreibt zwar in ep. 13, 2 (505, 11) an die Bekenner: consummetur in vobis quod iam rudimentis felicibus esse coepistis, aber rudimenta fidei hat er nicht, wohl aber heißt es in der praef. ad Quirinum p. 36, 16: ad prima fidei liniamenta formanda. Tertullian bezeichnet wohl das Kanawunder Christi als „prima rudimenta potestatis suae" (de bapt. c. 9. I, 628), aber von rudimenta fidei scheint er nicht zu sprechen[2].

---

1) In Tr. II, 42, 14 heißt es, wieder mit Anspielung auf die Stelle im Epheserbriefe: si, quorum una sententia est, fides dicatur esse diversa. Zu 34, 11 und 42, 24 dieses Liber ad Damasum episcopum, wo der römische Bischof „senior omnium nostrum", „senior et primus" genannt wird, bemerkt Babut (Priscillien, S. 154 Anm. 2), daß diese Wendungen einen „alten und sogar archaischen Gedanken" ausdrücken, nämlich den des „primatus" oder des Ältestenrechtes des römischen Bischofs im Sinne von Cypr. de bono pat. 19 (411, 3), ep. 73, 25 (798, 7), wo „primatus" vom Erstgeburtsrecht Esaus gebraucht ist, und von ep. 71, 3 (773, 14), wo dem Inhaber des „primatus" die „novelli et posteri" gegenüberstehen.

2) In Tr. III, 53, 6 schreibt Priscillian: humanae naturae quae otium potius quam laborem requirit, und in Tr. IX, 90, 17: humana natura facilius oblectatione quam labore suadetur. Ähnlich heißt es bei Zeno von Verona Tr. I, 12, 7 (Mi PL 11, 343 B): primo quia genus humanum magis voluptati quam virtuti consentit, denique quia delicias plus diligit quam laborem. Ich glaube, auch beim Ambrosiaster eine ähnliche Wendung gelesen zu haben, und zwar eine, die den angeführten näher kommt als etwa die zu Röm. 7, 7 (450 A): saecularibus hominibus nihil tam inultum videtur et placidum quam voluptas.

Besteht unsere Annahme, daß zwischen Priscillian und dem Ambrosiaster Beziehungen obwalten, zu Recht, dann ist wohl der dunkle und verschrobene Priscillian der abhängige Teil, und er hat dann die Quaestiones wieder ebenso rasch in Händen gehabt, wie bei Wittigs Vermutung Filastrius. Unter welchem Namen er diese Schriften gelesen habe, läßt sich natürlich nicht sagen. Kürzlich versuchte Baxter im Journ. of theol. Stud. 1923, S. 187, zu zeigen, daß schon Augustin in ep. 82 an Hieronymus den Ambrosiaster unter dem Namen des Ambrosius anführe. Morin hat dazu (im Bull. d'anc. litt. chrét. lat. Nr. 177) ein Fragezeichen gesetzt, Buonaiuti es ganz bestritten (Ricerche religiose 1926, S. 418, Anm. 1). Dagegen ist Buonaiutis Beweis, daß Augustin 396/97 unter dem Einfluß des Ambrosiasters die Grundgedanken seiner Lehre sich gebildet und im pelagianischen Streit wiederholt mit „Hilarius" den Ambrosiaster gemeint habe (La genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale 1916 und Ricerche rel. 1926, S. 401—427), wohl als gelungen zu bezeichnen.

Zusatz. Cyprian bei Priscillian.

Wir haben im Vorausgehenden an einigen Stellen einen Einfluß Cyprians auf Priscillian feststellen können. Eine Bekanntschaft des Spaniers mit den Werken des berühmten Bischofs von Karthago ist ja auch in keiner Weise verwunderlich. Bekanntlich ist ep. 67 an die Gemeinden von Leon-Astorga und von Merida gerichtet und dadurch veranlaßt, daß diese sich an Cyprian gewandt hatten. Die spanische Kirche wird sich frühzeitig auch andere Briefe und Schriften des gefeierten Mannes verschafft haben. Aus can. 65 von Elvira klingt ep. 4, 3 (475, 19) heraus (s. Cypr. Unterss. S. 458 Anm. 1). Wie ich in ZKG. 1928 zeigen werde, ist Gregor von Elvira mit seinen Schriften und seiner Redeweise vertraut. Von Pacian von Barcelona und seinem novatianischen Gegner Sympronian ist es bekannt. Was Priscillian betrifft, so hat Schepß in seinem Index scriptorum S. 167 an 15 Stellen, unter denen die von mir oben genannten nicht sind, cyprianischen Einfluß angenommen, wie mir scheint, nicht überall mit Recht.

Wenn Prisc. in Tr. XI (104, 24) von der Schöpfung sagt, Gott sei so vorgegangen: ut ex nihilo opus proferens primum incomposita et

intenebrata parerent, postea insensibilibus sensibilitatem, tenebrosis visum, brutis odoratum ... distribueres, so hat das mit ad Don. 4 (6, 7) nicht viel zu schaffen, wo es von der Wiedergeburt heißt: patere clausa, lucere tenebrosa etc.

Tr. I (14, 6): ein apologetisches *πολυθρύλλητον*, das nicht aus der Idola-Schrift zu stammen braucht, ebenso p. 17, 16.

Dagegen scheint Tr. III (54, 19): „extarum venas animatione terreni spiritus palpitantes" in der Tat auf Idola c. 7 (24, 8) zurückzugehen: „extorum fibras animant", weil das bei Min. Fel. 27, 1 fehlt.

So beruht auch das „falsa veris (et catholicis mendacia) miscuerunt" in Tr. I (22, 12) auf Id. 7, dem es in der Fassung näher kommt als der entsprechenden Stelle bei Minucius (27, 17). Ähnliche Wendungen beim Ambrosiaster nach dem Vorbilde Cyprians siehe ZKG. 1926, S. 527.

Tr. I (14, 5): Die Jesaiastelle 7, 9, die wie Schepß richtig angibt, bei Cypr. Testim. I, 5 (43, 12) und vorher schon öfters bei Tertullian kommt, ist in der altchristlichen Literatur gerne verwandt, so zum Beispiel auch in Q. 113, 1 (299, 7).

Der Eingang von Tr. I (3, 3) scheint an den Eingang von de mort. (297, 2) anzuklingen, sicher ist es aber nicht.

Der „portus securae quietis" (4, 14) kommt allerdings in ähnlicher Wendung de mort. 3 (299, 7, vgl. auch Prisc. Tr. IV, 57, 13 mit ad Don. c. 14. 14, 25), aber auch, wie Schepß selbst bemerkt, bei Hilar. Pict. de trin. XII, 1. Das Bild selbst ist stoisch (Seneca, siehe meine Cypr. Unterss., S. 294 f.) und wird gerne verwandt (s. ZKG. 1926, S. 541).

Tr. X (93, 15): temporaria de perpetuis, falsa de veris et segregans caduca de certis. De mort. 2 (298, 10), aber auch beim Ambrosiaster (ZKG. 1926, S. 541), bei Gregor von Elvira, Tract. de libr. ss. script. XVIII (198, 21) und Zeno von Verona Tr. I, 12, 7 (Mi PL 11, 343 C).

Wendungen wie „ponit et dicit" (Tr. VIII, 87, 7) sind vor Cyprian (mort. c. 7. 301, 1 u. ö.) schon bei Tertullian und nachher gerne im Gebrauch.

Die Stelle Tr. X (98, 5) hat mit de mort. 10 (302, 16) nur das Wort inpatiens gemein, was nichts Besonderes ist.

Was Tr. III (54, 4) mit de mort. 23 (311, 16) und Tr. I (4, 10) mit ad Dem. 2 (352, 10) zu tun haben solle, ist nicht einzusehen; es scheinen Versehen oder Druckfehler vorzuliegen.

Dagegen kommt das „salutis iter" Tr. VI (71, 15) bei Cypr. ad Dem. 25 (370, 1), aber auch bei anderen Schriftstellern nach ihm vor.

Zur Ergänzung sei noch auf folgende Berührungen aufmerksam gemacht.
Tr. I (7, 9): crudescente semper errore. Siehe dazu ZKG. 1926, S. 537.
Tr. IV (58, 3): omne quod vivimus sibi (Gott) soli debere. Vgl. ad Don. 4 (6, 17), Cypr. Unterss., S. 289.

p. 60, 16 (u. Tr. X, 100, 3): liberi a peccatis esse non possumus, nisi redemptione baptismatis et divinae crucis redemptione salvemur. Vgl. Testim. II, 22 (61, 8).

Tr. V (62, 4): hospitio terreni habitaculi. Vgl. de bono pat. 12 (405, 13), CU, S. 305.

Tr. VII (84, 24): Gen. 25, 23 bzw. Röm. 2, 10ff. Testim. I, 19 (51, 22).

Tr. X (93, 22): cotidianorum bella peccaminum (96, 1). Vgl. de mort. 4 (299, 10ff.).

p. 98, 17: terrena despiciens sequens Christum etc. Vgl. ad Fort. 12 (345, 12).

Daß die „Canones epistularum Pauli apostoli" (S. 110ff.) nach dem Muster der cyprianischen Testimonien gearbeitet sind, springt von selbst in die Augen; beidemal sind Schriftstellen unter gewissen Leitsätzen gesammelt. Auch die Vorreden ähneln sich: vgl. 110, 6f. mit Cypr. 36, 4ff.; 101, 10ff.; 318, 8f. Ebenso kommen manche „canones" cyprianischen „capitula" nahe und decken sich zum Teil in den Schriftstellen: vgl. c. 10 (116, 9) mit Test. III, 53; c. 13 mit II, 10; c. 15 mit II, 1 u. 2; c. 17 mit II, 9 u. 11; c. 35 mit III, 21; c. 37 mit III, 61; c. 38 mit III, 11; c. 40 mit III, 120; c. 42 mit III, 94; c. 46 mit III, 44; c. 50 mit III, 68; c. 52 u. 53 mit III, 93; c. 56 mit III, 72 u. 46; c. 58 mit III, 69 u. 96; c. 59 mit III, 36; c. 65 mit I, 9 u. 10; c. 67 mit I, 8; c. 81 mit III, 16 u. 17; c. 84 mit III, 11; c. 85 mit I, 28. Dagegen sticht c. 25 „quia gratiae dei sit atque misericordiae, ut credant audientes etc." (vgl. c. 81: donum dei esse quod credunt) deutlich ab von III, 52, wo Glauben oder Nichtglauben lediglich dem freien Willen des Menschen zugeschrieben ist (wie auch beim Ambrosiaster, s. ZKG. 1926, S. 517). Hier ist Priscillian, im Gegensatz zur fast durchweg „semipelagianischen" Vergangenheit, ein Augustiner vor Augustin. Zu c. 51: „participes peccantium . . . consentiunt" siehe noch ZKG. 1926, S. 532. Endlich erinnert das „nec iudicari ab aliis debeant nec ipsi alios iudicare" in c. 35 an die Wendung Cyprians in seiner berühmten Rede auf der Septembersynode 256 (pag. 436, 6, Hartel), während keine Schriftstelle es in dieser Form bietet.

Papst Leo der Große und die „Unfehlbarkeit" des oströmischen Kaisers

Von **Karl Voigt**, Münster i. W.

In seiner Schrift „Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo d. Gr. bis Gelasius I. (440—496)" hat W. Kißling[1] ausführlich über die Vorstellungen gehandelt, die Papst Leo d. Gr. über die Stellung der römischen Kaiser zur Kirche gehegt hat. Besonders eingehend beschäftigt sich Kißling da mit der Frage, welche Rechte nach der Anschauung Papst Leos den Kaisern hinsichtlich der Berufung und Leitung der allgemeinen Konzilien zustanden; daneben berücksichtigt er aber auch Äußerungen Leos, die uns zeigen, wie dieser Papst im übrigen über die Stellung der Kaiser zu innerkirchlichen Angelegenheiten gedacht hat.

Kißling erwähnt nun mehrere Fälle, in denen der Papst davon spricht, daß dem Kaiser eine Unterweisung durch den Heiligen Geist zuteil werde; auffallenderweise aber läßt er in zwei von ihm benutzten, an den oströmischen Kaiser Leo I. gerichteten Schreiben gerade diejenigen Stellen unberücksichtigt, die am interessantesten sind. So zitiert er aus Ep. 162 die Worte „praeceptioni vestrae in eo obedire"[2]; den Anfang des Satzes aber führt er nicht an, trotzdem er folgenden beachtenswerten Wortlaut hat: „quamvis ergo multum per omnia de pietatis vestrae corde confidam et per inhabitantem in vobis spiritum Dei satis vos instructos esse perspiciam nec fidei vestrae ullus possit error illudere, (praeceptioni . . .)". Das heißt doch nichts anderes, als daß der vom Heiligen Geiste erleuchtete Kaiser im Glauben nicht irren kann.

---

1) Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft. 38. Heft. 1920.

2) a. a. O., S. 89 n. 289; P. et H. Ballerini, Sancti Leonis Magni Rom. Pontificis Opera I, p. 1341; Migne, Patrolog. lat. 54, p. 1145.

Aus Ep. 165 zitiert Kißling[1] die Worte: „quamvis enim sciam, clementiam tuam humanis institutionibus non egere et sincerissimam de abundantia spiritus sancti hausisse doctrinam"; es fehlen aber die unmittelbar darauf folgenden Worte: „officii tamen mei est et patefacere quod intelligis et praedicare quod credis". Wieder sind es gerade die von Kißling ausgelassenen Worte, die besonders merkwürdig sind. Der Papst erklärt: wenn auch der Kaiser menschlicher Unterweisung nicht bedürfe und die reinste Lehre aus der Fülle des Heiligen Geistes geschöpft habe, so sei es doch Aufgabe des Papstes, zu verkündigen, was der Kaiser erkenne und glaube. Also offenbart wird die reine Lehre vom Heiligen Geiste dem Kaiser; die Aufgabe des Papstes aber besteht darin, das zu verkündigen, was dem Kaiser offenbart ist.

Kißling bezeichnet schon die von ihm wiedergegebenen Wendungen in Ep. 165 als zum Teil „recht merkwürdig"[2], und nachdem er kurz darüber gesprochen hat, daß der Papst häufig in seinem Schreiben die „königliche und zugleich priesterliche, bischöfliche Gesinnung" des Kaisers lobe, sagt er[3]: „Auf alle Fälle hätten solche Redewendungen einem übelwollenden Kaiser eine gefährliche Waffe für zäsaropapistische Willkür in die Hand gegeben." Diese Worte würden in weit höherem Maße auf die von Kißling nicht erwähnten Worte in Ep. 162 und 165 zutreffen[4].

Es ist nun eine seit langem bekannte Tatsache, daß sich der Ton, in dem Papst Leo an den oströmischen Kaiser zu schreiben pflegte, stark von dem unterscheidet, den wir in denjenigen Schreiben finden, die er an seinen eigenen Landesherrn, den weströmischen Kaiser gerichtet hat, und man wird annehmen dürfen, daß der Papst gegenüber dem Herrscher, dessen

---

1) a. a. O., S. 90 n. 291; Ballerini I, p. 1353; Migne 54, p. 1155.

2) a. a. O., S. 90 n. 291.

3) a. a. O., S. 92.

4) Kißling fährt a. a. O., S. 92 fort: „Freilich stand Leo damit nicht allein. Der in solchen Dingen ohnehin überschwängliche Orient ließ sich zu noch gefährlicheren Ausdrücken hinreißen; begrüßten doch die Bischöfe zu Chalcedon den Kaiser als neuen Paulus, als Licht der Rechtgläubigkeit, als König und Priester, Sieger im Krieg und Lehrer des Glaubens." Für die Stellung des Papsttums dürften alle diese Ausdrücke nicht so „gefährlich" gewesen sein, wie jene von Kißling nicht erwähnten Wendungen in den beiden Schreiben des Papstes.

Herrschaft er unmittelbar unterstand, bewußt zurückhaltender gewesen ist, um die Stellung des Papsttums nicht zu gefährden. Aber in jenen beiden an Kaiser Leo I. gerichteten Schreiben Leos d. Gr. handelte es sich um Fragen, in denen eigentlich gerade dem oströmischen Kaiser gegenüber eine gewisse Vorsicht angezeigt erscheinen konnte. Die Schreiben betreffen die damaligen Lehrstreitigkeiten, und in diesen hatten die oströmischen Kaiser bisher eine Rolle gespielt, die den Papst hätte veranlassen können, Äußerungen zu vermeiden, die als Stütze für den Anspruch jener Kaiser, in Glaubensfragen in entscheidender Weise eingreifen zu dürfen, dienen konnten.

Vergegenwärtigen wir uns die Vorgänge, die der Abfassung jener beiden päpstlichen Schreiben vorangegangen waren.

Schon seit längerer Zeit war die Kirche durch den Monophysitenstreit über die zwei Naturen in Christus innerlich gespalten, und während des Pontifikates Leos d. Gr. waren verschiedene Versuche gemacht worden, diesen die ganze Kirche aufs stärkste berührenden Streit zu beendigen und eine für alle verpflichtende Formulierung der Lehre aufzustellen. Dabei hatte der Papst einen wirklich maßgebenden Einfluß nicht ausüben können; auch der weströmische Kaiser hatte eine sehr bescheidene Rolle gespielt. Von durchaus entscheidender Bedeutung war dagegen der Wille des jeweiligen oströmischen Kaisers gewesen. Die verschiedenen Wendungen, die dieser Lehrstreit genommen hatte, hingen aufs engste mit der verschiedenen Einstellung zweier oströmischer Kaiser zu diesem Streite zusammen.

Ein kurzer Überblick über die Ereignisse vor der Abfassung der beiden Schreiben Leos d. Gr. an Kaiser Leo I. möge zeigen, welche Rolle der Papst, der weströmische und der oströmische Kaiser damals gespielt haben[1].

Unter dem Einflusse der Anhänger der monophysitischen Lehre berief der oströmische Kaiser Theodosius II. ein allgemeines Konzil nach Ephesus (die sogenannte „Räubersynode“ vom Jahre 449), um über die Lehrfrage verhandeln zu lassen. Papst Leo entschuldigte sein persönliches Fernbleiben, schickte aber Legaten

[1]) Über Einzelheiten vgl. Kißling a. a. O., S. 24 ff.

zu dem Konzil. Obgleich der Papst in einem an Theodosius gerichteten Schreiben vom 13. Juni 449 (Ep. 29) klar ausgesprochen hatte, daß er die monophysitische Lehre ablehne, ernannte Theodosius — der ja schon durch die Berufung des Konzils sein Entgegenkommen gegen die Monophysiten bewiesen hatte — zum Vorsitzenden des Konzils einen Begünstiger der monophysitischen Lehre, den Patriarchen Dioskur von Alexandrien[1]. Dieser gab das Lehrschreiben des Papstes über die Streitfrage dem Konzil überhaupt nicht bekannt und setzte es durch, daß das Konzil im Sinne der vom Papste bekämpften monophysitischen Lehre entschied. Dieser Ausgang des Konzils ist also darauf zurückzuführen, daß Theodosius die Leitung der Verhandlungen einem Manne übertragen hatte, der die vom Papste vertretenen Anschauungen bekämpfte. Nun suchte Papst Leo immer wieder Kaiser Theodosius durch Bitten zu bestimmen, ein neues Konzil zu berufen. Um sein Ziel zu erreichen, erbat er u. a. auch die Vermittlung des weströmischen Kaisers Valentinians III., und dieser wandte sich auch an Theodosius. Aber vergeblich: da Theodosius die den Monophysiten günstige Entscheidung des Konzils von Ephesus nicht umstoßen lassen wollte, blieben die Bemühungen des Papstes wie des weströmischen Kaisers erfolglos.

Die gleiche entscheidende Rolle spielte Theodosius' Nachfolger Marcian, wenn auch im entgegengesetzten Sinne. Da er ein Gegner der monophysitischen Lehre war, teilte er gleich nach seiner Thronbesteigung dem Papste seine Absicht mit, ein neues Konzil zu veranstalten; und er war von vornherein entschlossen, dafür zu sorgen, daß die Entscheidung dieses Konzils seinem Wunsche gemäß gegen die Monophysiten ausfalle, schrieb er doch dem Papste, das Konzil solle entsprechend der vom Papste gegebenen Definition beschließen. Die Rolle, die der weströmische Kaiser bei diesem Konzile — dem allgemeinen Konzil von Chalcedon vom Jahre 451 — spielte, beschränkte sich darauf, daß das Einberufungsschreiben zugleich in seinem Namen erlassen wurde, und daß auch er die Beschlüsse

---

[1]) Vgl. das Schreiben der Kaiser Theodosius' II. und Valentinians' III. an Dioskur vom 6. August 449 bei Johannes Flemming, Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449 (Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, philol.-histor. Klasse, NF., Bd. XV, Nr. 1, S. 5), 1917.

zum Gesetz erhob; im Vordergrunde stand durchaus Marcian. An ihn wandte sich der Papst mit der Bitte um Verschiebung des Konzils; ihn bat Leo, dem Konzile vorzuschreiben, worüber es nicht verhandeln dürfe; und was den Beratungen zugrunde gelegt werden solle; von Marcian bestimmte kaiserliche Kommissare leiteten die Verhandlungen. Wie ein oströmischer Kaiser das Zustandekommen der Beschlüsse des Konzils von Ephesus ermöglicht und ihre Aufhebung verhindert hatte, war es der Wille eines anderen oströmischen Kaisers, dem der Papst zum großen Teile den Sieg über die Monophysiten auf dem Konzile von Chalcedon verdankte.

Diese Vorgänge hätten eigentlich Papst Leo zur Vorsicht mahnen können. Schon hatte er die Erfahrung machen müssen, daß in Fragen der Lehre die Entscheidung von Konzilien aufs stärkste von der jeweiligen Stellungnahme der oströmischen Kaiser abhing und daß diese auch der vom Papste bekämpften Lehre zum Siege verhelfen konnten. Welche Folgen konnte es aber haben, wenn der Papst diesen Kaisern nun gar die Möglichkeit bot, gestützt auf seine eigenen Schreiben, zu behaupten: ihnen werde vom Heiligen Geiste die reine Lehre (sincerissima doctrina) offenbart, und der Papst habe diese Lehre zu verkündigen! Anderseits aber macht es gerade die entscheidend wichtige Rolle, die die oströmischen Kaiser in dem Lehrstreit tatsächlich spielten, verständlich, daß der Papst versuchte, auf einen dieser Kaiser selbst mit recht gefährlichen Mitteln einzuwirken, wenn die Gefahr bestand, durch das Verhalten des Kaisers könne eine den Monophysiten günstige Wendung eintreten. Die Haltung Kaiser Leos I. — des Nachfolgers Marcians — konnte nun aber den Papst tatsächlich mit Besorgnis erfüllen. Wohl neigte der neue Kaiser selbst nicht eigentlich der monophysitischen Lehre zu, aber er lehnte sie auch nicht bestimmt ab und war geneigt, ihren Anhängern ein gewisses Entgegenkommen zu beweisen.

Den Papst mußte der Gedanke, der Erfolg, den er in Chalcedon über die Monophysiten errungen hatte, könne in Frage gestellt werden, mit größter Sorge erfüllen. Tatsächlich scheint Kaiser Leo daran gedacht zu haben, wieder ein Konzil zu veranstalten;

jedenfalls hat der Papst ihn gebeten, dies nicht zu tun. Aber ganz erfolglos waren die Versuche der monophysitischen Partei, den Kaiser zu ihren Gunsten zu beeinflussen, doch nicht geblieben: der Kaiser entschloß sich, zwar kein Konzil, aber doch eine Disputation zwischen Anhängern der beiden Richtungen zu veranstalten. Auch damit war die Gefahr einer neuen Erschütterung des Friedens und der Einheit der Kirche in der Lehre in unmittelbare Nähe gerückt, und in diesem Zeitpunkte geschah es, daß Papst Leo dem gleichnamigen Kaiser jene beiden Schreiben sandte, in denen sich die bedenklichen Stellen über die Erleuchtung des Kaisers durch den Heiligen Geist in Fragen der Lehre finden. Der Papst wagte es nicht, die von dem oströmischen Kaiser geplante Zusammenkunft von Angehörigen der beiden Parteien ganz abzulehnen, er erklärte, gehorchen und Vertreter senden zu wollen. Aber diese sollten nicht die Erlaubnis haben, über jene Lehrfragen, über die das Konzil von Chalcedon entschieden hatte, noch einmal zu disputieren, sie sollten nur die reine Lehre bekannt geben (Ep. 162: „quae sit apostolicae fidei regula . . . demonstrent)."

Die entschiedene Weigerung des Papstes, eine Disputation zuzulassen, bedeutete tatsächlich die Vereitelung der Absicht des Kaisers — und zwar eines Kaisers, dessen Haltung in diesem Streite schon ohnehin dem Papste zu ernster Sorge Anlaß gab. Bestand nicht die Gefahr, daß er, beleidigt durch das ablehnende Verhalten des Papstes, den Monophysiten noch mehr entgegenkommen werde?

Aus dieser Lage der Dinge heraus werden wir den Ton von Ep. 162, 164 und 165 zu verstehen haben (auch in Ep. 164 findet sich eine Stelle, in der, wenn auch nur kurz, von der Erleuchtung des Kaisers durch den Heiligen Geist in Fragen des Glaubens die Rede ist)[1]. Daß Papst Leo selbst geglaubt habe, ein Kaiser könne in Sachen des Glaubens nicht irren, und es sei die Aufgabe des Papstes, die dem Kaiser vom Heiligen Geiste offenbarte reine Lehre zu verkündigen, erscheint ausgeschlossen, und

[1]) In Ep. 164 wird über die Entsendung der Vertreter des Papstes zu der Zusammenkunft der Angehörigen der beiden Parteien gesagt: „qui . . . libertatem fidei, in qua secundum eruditionem spiritus sancti ipse praecipue emines, obtinerent".

vollends Kaiser Leo I., an den jene Schreiben gerichtet sind, hatte sich durch sein Verhalten den Monophysiten gegenüber sicher nicht als eine ganz besonders feste Stütze des reinen Glaubens erwiesen. Aber gerade weil man nicht sicher sein konnte, wie weit dieser Kaiser den Monophysiten entgegenzukommen bereit sein werde, zumal nachdem der Papst sich geweigert hatte, in eine Disputation über die Lehrfrage zu willigen, wird Papst Leo versucht haben, ihn durch den Ton seiner Schreiben günstig zu stimmen. Daß der Papst in Wirklichkeit nicht davon überzeugt war, daß der Kaiser ein völlig zuverlässiger Anhänger der reinen Lehre sei, wird man übrigens aus einer Stelle in Ep. 165 unmittelbar entnehmen können. Der Papst gibt dem Kaiser in diesem Schreiben eine ausführliche Darlegung der richtigen Lehre. Nun erklärt er allerdings vorher mit den früher zitierten Worten, der vom Heiligen Geiste erleuchtete Kaiser bedürfe keiner menschlichen Unterweisung, und nachdem er seine Ausführungen über die reine Lehre gemacht hat, fügt er hinzu: „His igitur ... quanta potui brevitate perstrictis, cum inspirata tibi divinitus fide etiam nostram praedicationem unitam esse cognosces[1]; daß der Papst aber in Wirklichkeit diesen Lehrbrief schickte, um den (angeblich vom Heiligen Geiste erleuchteten) Kaiser im rechten Glauben zu stärken, zeigt doch wohl die Wendung, er schicke diese Darlegung der reinen Lehre dem Kaiser, „ut sancto pietatis tuae studio utilis, quantum arbitror, deesse non possit instructio“.

Die Äußerungen des Papstes, wonach Kaiser Leo vom Heiligen Geiste erleuchtet sei und im Glauben nicht irren könne, geben also nicht nur nicht die wirkliche Meinung des Papstes wieder, sie sind nicht einmal der Ausdruck seines besonderen Vertrauens in die Glaubensfestigkeit dieses Kaisers; sie sind vielmehr umgekehrt als ein Mittel aufzufassen, mit dem der Papst auf einen Herrscher einzuwirken suchte, dessen Haltung in dem Lehrstreite ihm Sorge bereitete. Kein anderer Papst dürfte aber zäsaropapistischen Vorstellungen in so bedenklicher Weise entgegengekommen sein, wie Leo d. Gr. in diesen seinen Schreiben.

1) Der Papst knüpft damit an die früheren Worte in demselben Schreiben an: „officii tamen mei est et patefacere quod intelligis et praedicare quod credis“.

Die Entscheidungsjahre der Preußenmission (1206—1274)[1]

Von **Fritz Blanke**, Königsberg i. Pr.

In der Missionsgeschichte des Mittelalters ist das 12. Jahrhundert ein Zeitalter der Erlahmung. Auch die Zeitgenossen haben diesen Eindruck gehabt. Bernhard von Clairvaux klagt, daß in seinem

---

1) Vortrag, gehalten auf der Tagung der Gesellschaft für Kirchengeschichte in Eisenach (= kirchengeschichtliche Abteilung des ersten Deutschen Theologentags) am 19. Oktober 1927. — Wenn wir in der reichen Literatur zur Deutschordensgeschichte nach einer Bearbeitung unseres Themas Umschau halten, stehen wir vor einem Vakuum. Nicht nur fehlt es an einer gesonderten monographischen Untersuchung unseres Stoffes, auch die Quellen und Gesamtdarstellungen zur Geschichte des Ordenslandes Preußen lassen ein Eingehen auf die Mission der Ritter fast völlig vermissen. Der Grund liegt darin, daß man bisher die Ordenszeit fast allein unter staatspolitischem Gesichtspunkt sah. Dieser ist aber einseitig und muß durch den missionsgeschichtlichen ergänzt werden. Denn der Ordensstaat ist ja Missionsstaat und gehört als solcher von vornherein auch in die Missions-(Kirchen-)geschichte hinein. Profangeschichte und Kirchengeschichte werden gerade auf dem Gebiet der Erforschung des Deutschordensstaats Preußen besonders eng zusammenarbeiten müssen, wenn das Bild vollständig werden soll. Erst diese Zusammenarbeit wird den dunklen Untergrund der so glänzenden politischen Ordensgeschichte sichtbar machen, d. h. wird zeigen, wie schließlich der koloniale Wille des Ordens zum Zusammenbruch seiner Preußenmission geführt hat.

Am meisten hat unter den Geschichtschreibern des Ordenslandes noch der Altmeister der Erforschung der Ordensgeschichte Johannes Voigt für die tragische Spannung zwischen Mission und Kolonialpolitik in Preußen ein Auge gehabt (vgl. seine neunbändige „Geschichte Preußens von den ältesten Zeiten bis zum Untergange der Herrschaft des Deutschen Ordens“, 1827—39). Während unter seinen Vorgängern ein Peter von Dusburg („Chronicon Terrae Prussiae“, 1326) und ein Lukas David („Preußische Chronik“, 1573—83) [um nur zwei Typen zu nennen] noch blind optimistisch über die Missionserfolge des Ordens urteilen, weiß Voigt, daß die heilige Sache der Bekehrung oft genug durch den Dämon weltlicher Leidenschaft und irdischen Interesses gestört wurde (nach seinen eigenen Worten in Band I, S. 421).

Am besten und fruchtbarsten ist das Nebeneinander von missionarischen und politischen Tendenzen bei der Ordensstaatsschöpfung erst in jüngster Zeit erfaßt und formuliert worden. Erich Caspar, der Königsberger Historiker, hat in seinem Buche „Hermann von Salza und die Gründung des Deutschordensstaates in Preußen“, 1924, bewußt von der Mischgestalt des Ordensstaates als eines geistlich-weltlichen Gebildes seinen Ausgang genommen und diese Doppelschichtigkeit in ihre Ursprünge und Auswirkungen verfolgt, also die von uns geforderte zwiefache Betrachtung der Ordenszeit konsequent angewandt. Sehr zum Vorteil der Sache! Die Ordensgeschichte bekommt bei Caspar ungeahnte Lebendigkeit. Der Ordensforschung aber ist durch ihn neues Blut eingeflößt. Ich selbst ver-

Jahrhundert der Lauf des Christentums zu den Heiden stocke[1]. Der hin- und herwogende Kampf zwischen Kaiser und Papst zwang zum Zusammenhalten der religiösen und kirchlichen Kräfte und trägt den Hauptteil der Schuld an diesem Missionsniedergang. Mit dem Augenblick aber, wo der Streit sich dem Abschluß nähert, setzt die Heidenmission von neuem ein. Und zwar ist es das in diesen Kämpfen Sieger gebliebene Papsttum, das jetzt allein die Anregung zur Mission gibt und allein ihre Leitung in die Hände nimmt. Alexander III. war der erste, der, wie Hauck sagt, von der Überzeugung erfüllt war, daß auch die Initiative zur Mission zu dem Primat des römischen Bischofs gehöre[2]. Das ist in der Papstgeschichte ein Novum. Bisher waren es, abgesehen von Gregor d. Gr. und seiner Angelnmission, die Bischöfe und die Fürsten, von denen die Mission ausging. Die von diesen angeworbenen Glaubensboten holten sich dann aber Vollmacht in Rom. Die Kurie hatte also immer einen wichtigen Anteil am Missionswerk, sie spielte dabei eine wesentliche Rolle, aber eben

---

danke seiner Untersuchung mit den ersten Anstoß zur Erforschung der Kirchengeschichte der Ordenszeit.

In dieser Abhandlung verfolge ich nun im einzelnen andere Ziele als Caspar in seinem gen. Buche. Er zeigt, wie der Gegensatz Macht-Mission sich in den Gründungs urkunden des Ordensstaates niedergeschlagen hat; mir kommt es darauf an, zu sehen, wie sich dieser Gegensatz auf dem Missionsfelde auswirkte. Ich trete an die Verhältnisse mit der Frage heran: Wieweit und wann hat der Machtwille der Ritter ihren Missionserfolg an den Preußen durchkreuzt, durchkreuzen müssen?

Noch gegen eine weitere wertvolle Arbeit kann ich mich hier abgrenzen, gegen die (noch ungedruckte) Dissertation des Casparschülers Erich Maschke, „Der Deutsche Orden und die Preußen", 1927. Maschke behandelt das Verhalten des Ordens zu den unterworfenen Preußen, dabei auch die Förderung bzw. Schädigung, die aus diesem Verhalten der Preußenmission erwuchs, mitberücksichtigend. Doch geschieht diese Berücksichtigung mehr nebenbei und ist nicht, wie für mich, das Hauptthema. Aber naturgemäß wirft Maschkes Arbeit für unsere Zwecke Wesentliches ab. Ich fühle mich darum auch ihr, ebenso wie der Arbeit Caspars, besonders verpflichtet.

[1]) Migne, P. L. 182, 759 (De consideratione III, 1): „Sed de ipsis gentibus quid respondes? Imo quid tua consideratio respondet tibi percunctanti sic? Quid visum est patribus ponere metam Evangelio, verbum suspendere fidei, donec infidelitas durat? Qua ratione, putamus, substitit velociter currens sermo? (Psal. CXLVII, 15) quis primus inhibuit hunc salutarem cursum?

[2]) A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV[1 2], S. 628. In die Vorgeschichte dieser päpstlichen Missionsinitiative sehen wir in der vorigen Anmerkung hinein. Dort (in der Schrift De consideratione) mahnt Bernhard von Clairvaux den Papst Eugen III. (1145—53) an seine Pflicht zur Heidenmission. Alexander III. (1159—1881), der diese Mahnung in die Tat umsetzte, war Eugens III. zweiter Nachfolger. In seinem Vorgehen haben gewiß die Bernhardschen Anregungen nachgewirkt.

nicht die alleinige. Das wurde mit Alexander III. (1159—81) anders. Unter Innozenz III. (1198—1216) und seinen nächsten Nachfolgern hat dann die päpstliche Missionsselbstleitung ihren Höhepunkt erreicht[1].

Die Folge dieser intensiven Beschäftigung der Kurie mit dem Missionsproblem war es, daß in Rom jetzt Weg und Ziel der neuen Papstmission in bestimmten Umrissen festgelegt wurden. Diese Umrisse sind folgende: Die Abgesandten des Papstes sollten, wenn sie den Fürsten eines Landes bekehrt hatten, zugleich diesen und sein Gebiet in den Schutz des apostolischen Stuhles übernehmen. Aber diese herkömmliche Erteilung des apostolischen Schutzes, die ursprünglich nur eine allgemeine Hoheit, aber keine direkte Beherrschung bedeutete, bekam in dem für die Ostseeländer bestimmten Schutzprivileg (s. im folgenden S. 26, Anm. 4) eine neue Zuspitzung: In die Verhältnisse der in Osteuropa entstehenden päpstlichen Schutzstaaten sollte sich kein fremder Herrscher, auch der Kaiser nicht, einmischen. Damit beanspruchte der Papst über diese Länder ein Herrschaftsrecht, wie er es ähnlich nur noch im Kirchenstaat hatte[2].

1) Von da an blieb bis heute der Papst der Träger der Mission; wie sehr er das war, erhellt z. B. daraus, daß später Wiklif ihm aus seinem Missionswillen geradezu einen Vorwurf schmieden konnte. Christus, sagt Wiklif, beschränkte sich bei seiner Mission auf Judäa, der Papst jedoch will sie über die ganze bewohnte Erde ausdehnen, aber aus Herrschgier und Gewinnsucht. „Christus limitavit racionabiliter locum iurisdiccionis in Judea. — Papa autem vellet extendere suam iurisdiccionem per totam terram habitabilem, dum lucrum sibi saperet (De Christo et adversario suo Antichristo, ed. Buddensieg, 1880, S. 55).

2) Das höchste Ziel, das Innozenz III. vorschwebte, war ja, daß die römische Kirche im Geistlichen und Weltlichen die alleinige Macht habe: Nusquam melius ecclesiasticae consulitur libertati quam ubi ecclesia Romana tam in temporalibus quam spiritualibus plenam obtinet potestatem. So Innozenz (in Migne, P. L. 214, p. 21). In einem Missionsfreistaat ließ sich dieses Ziel am raschesten und ungehindertsten erreichen. Caspar anerkennt zwar (S. 26/27 seines Buches) das Vorkommen des Gedankens eines solchen Missionsschutzstaates, aber er scheint ihm nur propagandistisch-ideelle Bedeutung und keine auf praktische Verwirklichung gerichtete Absicht zuerkennen zu wollen. Dem ist entgegenzuhalten, daß, wenn wir zunächst von Preußen absehen, diese Idee in Livland, wenigstens auf Zeit, ihre praktische Durchführung gefunden hat. Im Jahre 1226 unterstellt der für die baltischen Gebiete ernannte Legat Wilhelm von Modena die Länder Jerwen und Wierland der päpstlichen Gewalt und schließt sowohl Dänen als Deutsche von der Herrschaft darüber aus. Er sendet Missionare in diese Gegenden und ernennt Richter aus den Eingeborenen. Als Wierland und Jerwen wenige Jahre nachher von den Schwertbrüdern erobert werden, verlangt der Papst, daß der Orden diese Gebiete an den päpstlichen Legaten Balduin herausgebe (vgl. die ungedruckte Königsberger Diss. von Fieberg: „Wilhelm von Modena. Ein päpstlicher Diplomat des

Die Vertreter des Papstes hatten nun für diese neubekehrten Gebiete die wichtige Instruktion, jeden Schein, als ob sie die Neugetauften aussaugen und in ihrer sozialen Stellung verschlechtern wollten, sorgfältigst zu vermeiden[1]. Sie sollten die soziale Gliede-

---

13. Jahrhunderts", 1926, S. 8 und 12. Fieberg sagt S. 15 ausdrücklich, daß Wilh. von Modena die Absicht gehabt habe, „einen unabhängigen päpstlichen Staat zu schaffen" und daß die Kurie bis in die Zeit der Legation Balduins „den Gedanken eines päpstlichen Freistaats festgehalten" habe). Auch in Kurland ist ein päpstlicher Staat errichtet worden. Balduin von Alna schließt in den Jahren 1229 und 1230 (1230 und 1231?) mit den Kuren bzw. ihrem König Verträge, wonach die Kuren das Christentum annehmen und zugleich den Papst als ihren alleinigen Herrn anerkennen. Zum Zeichen dessen geben sie ihre Geiseln in des Papstes Hand. (Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch, hrsg. von Bunge, 1853, Bd. I, Urk. Nr. 103 und 104). Weiter fordert Balduin in Urk. Nr. 103, daß die Kuren (d. h. ihre Häuptlinge) sich innerhalb von zwei Jahren, ihrem Herrn, dem Papst, in Rom zeigen sollen und weist Dänen und Schweden von der Herrschaft über Kurland zurück.

Ähnlich hat auch Bischof Albert von Riga den Caupo, einen senior et rex Lyvonum, nach Rom gesandt, damit er sich dort Innozenz III. vorstelle (Heinrici Chronicon Lyvoniae VII, 5, Mon. Germ., SS. XXIII, 247). In der Art übrigens, wie der Papst dem großen Rigenser Bischof gegenübersteht, zeigt sich ebenfalls sein Streben nach möglichst direkter Regierung in dem missionierten Lande. Auch Albert will (allerdings auf kriegerischen, nicht wie Balduin und Wilhelm von Modena auf friedlichem Wege) einen selbständigen Staat schaffen. Dies Bestreben hat Innozenz III. dadurch, daß er den Bischof von der bremischen Mutterkirche löste und ihn unmittelbar sich selbst unterstellte, unterstützt. Er hat Albert die Vollmacht, Bischöfe zu weihen, verliehen, hat ihm aber trotz seines Begehrens nicht den Erzbischofstitel gegeben, um nicht wieder seine bischöfliche Selbständigkeit zu sehr zu befördern.

Natürlich ist diese Freistaatidee von den Päpsten nicht als starres Prinzip gehandhabt worden. Auch dieses päpstliche Programm stand, wie die gesamte Papstpolitik, unter dem Gesetz der clausula rebus sic stantibus (wenn ich ein Bismarckwort aus „Gedanken und Erinnerungen" II, S. 258 auf sie anwenden darf), d. h. die Kurie war in ihren politischen Entschlüssen je nach der Lage der Dinge wandlungsfähig, sie konnte, wenn es die Umstände verlangten, von vornherein auf die volle Durchführung ihres Schutzstaatprinzips verzichten oder es nachträglich fallen lassen. Unter Innozenz III. und Honorius III. (1216—1227) hat die Kurie am Schutzstaatgedanken festgehalten, Gregor IX. aber, der eine nach Dänemark orientierte Politik im europäischen Nordosten für günstig hielt, gab die unter päpstlichen Schutz gestellten Gebiete Wierland und Jerwen zugunsten Dänemarks auf. Und derselbe Legat Wilhelm von Modena, der in Livland diese Freistaaten gegründet hat, hielt es in Preußen für richtiger, für die Staatsidee des Deutschen Ritterordens und gegen den Schutzstaatgedanken des Bischofs Christian Stellung zu nehmen.

[1]) Balduin von Alna verspricht in seinem mit den Kuren geschlossenen Vertrage diesen ewige Freiheit: Perpetuam eis indulsimus libertatem, quamdiu eos apostatare non contigerit (Livl. Urk.-Buch, Bd. I, Nr. 103). Wilhelm von Modena reist schon bei seinem ersten Aufenthalt in Livland im Lande herum und belehrt die Eroberer, ne subditis suis, stultis Estonibus illis, aut in decimis accipiendis aut in aliis quibuscunque causis nimium graves existerent, ne per talem occasionem iterum ad paganismum redire cogantur (Heinrici Chronicon Lyvoniae XXIX, 3, Mon. Germ., SS. XXIII, 327). Die Stelle zeigt, daß die Freiheiten der Neugetauften

rung der Missionsvölker überhaupt nicht antasten[1], am ehesten noch sie mildern, wo sie zu hart war, das heißt, den „Unfreien" die Last der Sklaverei erleichtern[2]. Diejenigen aber, die als Heiden „Freie" gewesen waren, sollten ihre frühere Freiheit behalten. Der Zugang zum Priesterstande sollte den eingeborenen Freien offen sein[3].

---

nicht nur in den päpstlichen Schutzstaaten (hier natürlich in erster Linie), sondern auch in den von Kreuzfahrern unterworfenen baltischen Gebieten durch den päpstlichen Legaten geschützt werden. Vgl. dazu die Bullen Gregors IX. vom 19. Febr. 1236 (Livl. Urk.-Buch, Bd. I, Urk. Nr. 144) und vom 24. Febr. 1236 (Urk. Nr. 145) und die Bulle Innozenz IV. vom 3. Sept. 1245 (Urk. Nr. 186), wo die Päpste die Freiheiten der Neophyten von seiten der Eroberer gewahrt wissen wollen. Es handelt sich hier um zwei Päpste, die das Prinzip eines selbständigen Missionsschutzstaats aufgegeben und fremden Eroberern den Vortritt gelassen haben, aber die Freiheit der Neugetauften liegt — und das wirft auf den Missionswillen der Päpste ein gutes Licht —, wie die Bullen zeigen, ihnen nach wie vor sehr am Herzen. In Maschkes Arbeit findet sich eine erschöpfende Zusammenstellung aller Maßregeln, die von den Päpsten im 13. Jahrhundert im Interesse der Freiheit der in den Ostseeprovinzen Neugetauften verfügt worden sind; man bekommt da einen starken Eindruck von der Zähigkeit, mit der die Kurie für die Rechte der Bekehrten gekämpft hat. Sie steht damit übrigens in der Missionsgeschichte des Mittelalters nicht isoliert da, sondern befindet sich bereits in einer Tradition. Schon Alkuin, der Ratgeber Karls des Großen, hat den Grundsatz verfochten, daß man den Neophyten zunächst überhaupt keine Lasten auflegen soll, um sie ja nicht vom Christentum abzuschrecken (Mon. Germ. Ep. IV, ep. 111 et 113). Alkuins Mahnung ist in der mittelalterlichen Mission nie ganz vergessen worden.

1) Livl. Urk.-Buch, Bd. I, Urk. Nr. 157: Auftrag Gregors IX. an den Legaten Wilhelm von Modena: Ne igitur deterioris conditionis existant Christi charactere insigniti, quam fuerant, membra diaboli existentes, mandamus, quatenus huiusmodi in neophytos non permittas ab aliquibus super praemissis aliquatenus molestari...

2) Vgl. die wichtige Urkunde Nr. 158 in Livl. Urk.-Buch, Bd. I. Hier gibt Gregor IX. dem Legaten folgenden Auftrag: Cupientes igitur fidem catholicam propagari, mandamus, quatinus, si quos de servili conditione seu alios alterius ditioni subiectos ad baptismi gratiam Domino inspirante contigerit convolare a domnis eorumdem Christianis videlicet religiosis vel saecularibus in favorem fidei Christianae, de onere servitutis facias aliquid relaxari, et dari eis liberam facultatem confitendi peccata, adeundi ecclesiam et Divina officia audiendi. Eine bemerkenswerte Äußerung der mittelalterlichen Kirche zur Sklavenfrage! Die Sklaverei wird nicht aufgehoben, aber es wird von den christlichen Herren verlangt, daß sie das Recht der Sklaven auf Teilnahme an den gottesdienstlichen Versammlungen und Akten nicht schmälern, d. h. es wird die religiöse Gleichberechtigung von Freien und Unfreien erklärt.

3) Preußisches Urkundenbuch I, 1, Urk. Nr. 218, lin. 49 f. Hier wird in bezug auf die Preußen verfügt, ut ipsi et filii eorum legitimi possint esse clerici et religionem intrare. Diese Verfügung, zwar erst aus dem Jahre 1249, ist dennoch ein Stück des ursprünglichen päpstlichen Missionsprogramms, das wir im Text eben entwickeln, denn sie stammt aus dem Christburger Friedensvertrag, und dieser hat die päpstlichen Missionspläne aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts wieder in Geltung gesetzt, wovon später noch zu reden sein wird. Heinrich von Lettland berichtet außerdem von einheimischen Missionaren aus den Letten, Liven und Esten: Heinrici Chronicon Lyvoniae Mon. Germ., SS. XXIII, S. 291 (XIX, 4) Petrus Kakuwalde, sacerdos de Vinlandia, außerdem Philippus de gente Lettonum, S. 279

Gerade die letzte Bestimmung zeigt, worauf dieses Missionsprogramm, das zunächst im Dienste des päpstlichen Strebens nach Weltherrschaft stand, doch auch mit hinaus wollte: Ein Eingeborenenklerus sollte herangebildet, also das missionierte Volk zur Selbstleitung und Selbsterhaltung seiner Kirche erzogen werden. Eine von eigenen Kräften getragene Missionskirche sollte entstehen, — ein hohes Ziel, dem bekanntlich auch die heutige Heidenmission wieder mit Macht zustrebt. Die Kurie setzte, als sie diese Missionspläne entwarf, zunächst den Weg freiwillig-friedlicher Bekehrung der Eingeborenen voraus. Als sie dann zur Schwertmission greifen mußte, hat sie versucht, die Kreuzfahrer sich unterzuordnen und in den Dienst der Bildung eines päpstlichen Staates zu stellen [1], hat also von ihren hochgespannten Zielen auch jetzt nichts abgelassen, wenigstens nicht in der Theorie. In der Praxis hat sie sich allerdings je länger je mehr zu Abstrichen von ihrem Missionsideal, ja zu seinem Aufgeben bequemen müssen, wie wir noch sehen werden.

Bevor wir diesen Dingen nähertreten, müssen wir die Frage aufwerfen, auf welche geographischen Gebiete die damalige Papstmission sich erstreckt hat, bzw. überhaupt nur erstrecken konnte. Es waren in Europa am Ende des 12. Jahrhunderts zwei, die Küsten des Mittelmeers, wo der Islam herrschte, und die Küsten der Ostsee, wo in Preußen, Litauen, Liv-, Kur- und Estland, sowie Finnland noch heidnische Völkerschaften sich hielten. Eines dieser beiden Gebiete stand den Mönchsorden, die die Mission zu ihren Zielen zählten, damals zur Wahl. Franz von Assisi entschied sich für die Sarazenen und zog nach Ägypten; der heilige Dominikus aber faßte den Plan, nach Preußen zu gehen [2],

---

(XV, 9) u. a. Wir haben hier Zeugnisse dafür, daß man in der baltischen Mission einen Eingeborenenklerus zu schaffen suchte.

1) Das zeigt die Geschichte der Mission des Bischofs Christian von Preußen; davon später.

2) Dies ist erst in jüngster Zeit festgestellt worden von Altaner in seinem für die spätmittelalterliche Missionsgeschichte aufschlußreichen Buch „Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts“ (= Breslauer Studien zur historischen Theologie, Bd. III, 1924). Dominikus vereinbarte mit seinem Jünger Wilhelm von Montferrat, daß sie beide 1219 gemeinsam die Fahrt ad convertendos paganos, qui morabantur in Pcia et in aliis partibus septentrionis antreten wollten (ebenda S. 4). Die Abkürzung Pcia ist bisher mit Persia, sogar Graecia (Gcia) aufgelöst worden, während doch die Beifügung in aliis partibus septentrionis nicht auf den Orient, sondern

hat aber seine Absicht nicht ausgeführt. Nach diesen beiden Entschlüssen der Ordensstifter zu urteilen, müssen zu Beginn des 13. Jahrhunderts die heidnischen Länder am Mittelmeer und an der Ostsee geradezu im Mittelpunkt des Denkens der katholischen Welt gestanden haben.

Die Ostseemission, zu der wir nun übergehen, setzte zuerst in Livland ein; dann kam Preußen an die Reihe. Im Jahre 1205 oder 1206 überschritt der Abt des polnischen Zisterzienserklosters Lekno, Gottfried mit Namen, der spätere Bischof Christian von Preußen — in der älteren Literatur als Christian von Oliva bezeichnet —, im Gebiet des heutigen Regierungsbezirks Westpreußen die Weichsel und betrat preußisches Gebiet[1]. Er hatte keine missionarischen Absichten, sondern war zum Zweck der Gefangenenauslösung gekommen. Aber er begegnete so freundlicher Aufnahme, daß er den Eindruck bekam, das Feld in Preußen sei weiß zur Ernte, das heißt, die Zeit zur Preußenmission sei da. Er begab sich darauf nach Rom und erbat sich vom Papst die Missionsvollmacht für Preußen. Die Erfolge, die er hier in den nächsten zehn Jahren hatte, bewiesen, daß seine Behauptung von den guten Missionsaussichten in Preußen kein Wunschbild gewesen war.

Zum erstenmal also zeigten sich die Preußen dem Christentum aufgeschlossen. Als um die Wende des 10. zum 11. Jahrhundert Adalbert von Prag (997) und Brun von Querfurt (1009) Missionsversuche in Preußen machten[2], verbluteten sie dabei. Warum glückte aber der Versuch Christians? Zwei Gründe scheinen mir die Erklärung dafür zu geben.

Als Adalbert und Brun zu den Preußen kamen, waren diese fast noch ganz von heidnischen Nachbaren umgeben. Nur die Polen waren christianisiert. Inzwischen aber war eines nach dem andern der Nachbarvölker zum Christentum übergetreten. Als Christian bei

---

nach dem Norden hinweist. Altaner vermutet darum, m. E. mit Recht, daß Dominikus an Preußen gedacht habe. Die päpstlichen Bullen aus jenen Jahren zeigen ja, mit welcher Aufmerksamkeit man an der Kurie, mit der Dominikus in enger Fühlung stand, damals das Werden der Preußenkirche verfolgte. Es liegt darum sehr nahe, daß das Missionsinteresse des Dominikus sich Preußen zuwandte.

1) Für das, was ich hier über den Bischof Christian ausführe, habe ich die Einzelnachweisungen gegeben in meiner Untersuchung „Die Missionsmethode des Bischofs Christian von Preußen" in Altpreußische Forschungen, 1927, Heft 2.

2) Vgl. über diese beiden Preußenmissionare die Monographien von Heinr. Gisbert Voigt, „Adalbert von Prag", 1898, und „Brun von Querfurt", 1907.

den Preußen die Mission aufnahm, hatte auch schon bei den Liven die Missionierung begonnen. Nur die Litauer waren noch dem Christentum fern. Ein Gürtel christlicher Völker hielt also die Preußen eingeschnürt. Das blieb nicht ohne Einwirkung auf das Heidentum in Preußen selbst. Wir wissen zum Beispiel von den Pommern, daß mit dem Maße der Einkreisung durch christliche Nachbarn das Festhalten an den alten Göttern erschüttert ward[1]. Es waren oft nur Gründe der Politik, die zu dieser Erschütterung führten. Man glaubte, durch Annahme des Christentums seine Stellung gegenüber den überlegenen Gegnern zu verbessern. Daß in der Tat bei den Preußen im 13. Jahrhundert der Abfall von der nationalen Religion begonnen hatte, dafür haben wir einen schlagenden Beweis. Als die Pomesanier, Natanger und Ermländer im Jahre 1245 vom Deutschen Orden abgefallen waren, richten sie eine Beschwerde gegen die Ritter an den päpstlichen Stuhl[2]. Obwohl sie dem Christentum untreu geworden sind, rufen diese Preußen doch noch den Richterspruch der Kurie an. Wie ist dieser Widerspruch zu erklären? Doch wohl damit, daß die Preußen nach wie vor Wert auf Unterordnung unter den Stuhl Petri und das von ihm vertretene Christentum legen, aber von Unterordnung unter den Orden und seine christliche Herrschaft nichts wissen wollen. Ihr Abfall vom Christentum ist also in Wirklichkeit nur ein Abfall vom Orden. Auf Verbindung mit Rom wollen sie nicht verzichten, natürlich nur aus praktisch-politischen Erwägungen, nicht aus vertiefter religiöser Empfänglichkeit. Aber sie sind doch, das eben ergibt sich aus diesem Vorgang, im 13. Jahrhundert auf dem Punkte, wo sie einsehen, daß eine positive Stellung zur christlichen Kirche nicht mehr zu umgehen ist. Das ist der eine Grund, der eine günstige Voraussetzung der Preußenmission zur Zeit Christians war.

Ein zweiter kommt dazu. Seit dem 9. Jahrhundert hatte Preußen unter den Einfällen der Polen, die schon damals einen direkten

---

1) Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV[1, 2], S. 566 und 568.

2) Daß die preußische Beschwerde zu Rom vor Papst Innozenz IV. verhandelt worden ist, sagt ausdrücklich der Christburger Friedensvertrag: Et cum super hoc (sc. gravamine Prussorum) fuisset coram predicto sanctissimo patre nostro per procuratores partium predictarum diutius altercatum . . . (Preuß. Urk.-Buch I, 1, Urk. Nr. 218 (p. 159).

Zugang zur Ostsee erstrebt haben mögen, zu leiden. Als Polen christlich geworden war, setzte es diese Versuche kriegerischer Bemächtigung Preußens fort[1], versuchte aber daneben, sein Ziel auch auf dem Wege friedlicher missionarischer Durchdringung zu erreichen. Die Preußen fürchteten mit Recht, daß, wenn sie von Missionaren, die aus Polen gesandt waren, das Christentum annehmen würden, sie ihrer Freiheit verlustig gingen. Adalbert von Prag und Brun von Querfurt kamen aber aus Polen, und darum war ihr Unternehmen schon von vornherein zum Scheitern verurteilt. Nun nahm zwar Christians Mission auch in Polen (Kloster Lekno) ihren Ausgangspunkt. Aber Christian war vorsichtig genug, die Beziehungen seiner Mission zu Polen zu verwischen. Er legte einmal den Titel des Abtes eines polnischen Klosters ab[2]. Zweitens unterstellte er seine Mission und sein Missionsgebiet direkt dem Papst und schloß damit aus, daß die Preußen Untertanen eines anderen Herrn (etwa des polnischen Herzogs) sein sollten[3]. Er will gemäß dem kurialen Missionsprogramm einen päpstlichen Freistaat Preußen gründen, in welchem jeder seine ansererbte persönliche Freiheit behalten kann und nur dem Papste als seinem obersten Regenten untersteht[4].

1) Über diese Kriege vgl. K. Lohmeyer, Geschichte von Ost- und Westpreußen, 1908[3], S. 21 und 28.

2) Vgl. S. 22 meines S. 24 Anm. 1 gen. Christianaufsatzes.

3) Christianaufsatz, S. 23. 35—36. 41: Der Papst ergreift Gegenmaßnahmen gegen polnische und pommerellische Herzöge, sowie Kreuzfahrer, die das ihm gehörige Preußen sich selbst unterwerfen wollen.

4) In Preuß. Urk.-Buch I, 1, Urk. Nr. 37 vom 8. Mai 1220 verspricht der Papst allen Bekehrten in Preußen und denen, die sich bekehren wollen, daß er ihre Freiheit mit seinem apostolischen Schutze sichern werde, und betont, daß er alles tun werde, daß sie nicht einer anderen Herrschaft oder dem Joch der Knechtschaft unterworfen würden: Ne igitur, si qui nondum ad agnitionem vere fidei pervenerunt, alicuius dubietatis scrupulo retardentur, quominus ad agnoscendam veri luminis claritatem corde pariter et animo convertantur, devotionem vestram rogandam duximus et monendam, per apostolica vobis scripta mandantes, quatinus universis hominibus vestre gentis, qui vobis consanguinitate vel quacunque notitia sunt coniuncti, et eciam omnibus, tam longe quam prope positis, prout vobis possibilitas aderit, intimetis, nos firmum habere propositum, tam conversos, quam eciam faciente domino convertendos in omni libertate fovere et ab iniuriis omnium molestias eisdem inferentium vel gravamen, quantum gratia divina permittet, protectionis apostolice munimine defensare, et quod eos, quantum in nobis est, nunquam alicuius gravari dominio vel iugo patiemur subiici servitutis.

Die in dieser Bulle enthaltene Ankündigung fand ihre offizielle Formulierung in dem Schutzprivileg, das Honorius III. den Neubekehrten in Preußen und Livland am 3. Jan. 1225 ausgestellt hat (Preuß. Urk.-Buch I, 1, Urk. Nr. 54) und das Gregor IX. im Jahre 1227 (Preuß. Urk.-Buch I, 1, Nr. 60) erneuerte. Der Papst spricht hier aus,

Er bringt zwei getaufte preußische Häuptlinge nach Rom, wohl zu dem Zwecke, daß sie mit ihrer obersten Behörde, der Kurie, selber Fühlung nehmen sollten [1]. Er geht an die Errichtung von Preußenschulen, um der Bevölkerung einheimische Prediger heranzubilden und so eine selbständige Preußenkirche zu schaffen [2]. Diese Rücksicht auf das Freiheitsgefühl der Preußen und die Erhaltung ihrer Volkstumseigenart war der zweite Grund, der einer raschen Einwurzelung der Mission Christians günstig sein mußte. Wir wissen aus deutlichen Zeugnissen, daß diese päpstliche Missionsmethode den Preußen in der Tat zugesagt hat. Sie sind im Jahre 1249 nach ihrem ersten großen Abfall unter der Bedingung wieder zum Christentum übergetreten, daß der Deutsche Orden das päpstliche Missionsprogramm in Geltung belasse [3].

Rund zehn Jahre lang ging die Mission Christians ungehindert von statten. Aber dann, im Jahre 1215, erlitt sie eine schwere

---

die Neubekehrten seien zur Freiheit der Kinder Gottes berufen und es dürfe nicht geschehen, daß sie als Bekehrte auf eine gesellschaftlich mindere Stufe, als sie als Unbekehrte gehabt hätten, herabgedrückt würden. Um das zu verhüten, nehme er die Getauften unter des heiligen Petrus und seinen eigenen päpstlichen Schutz und verfüge, daß sie ihre Freiheit behalten sollten und niemand anders als Christus allein und dem Gehorsam gegen die römische Kirche unterworfen seien.

Diese päpstliche Bestimmung (Unterstellung des Missionslandes allein unter den päpstlichen Stuhl) ist in Preußen von Bischof Christian, in Kurland von Balduin von Alna, in Wierland und Jerwen von Wilhelm von Modena (S. 20, Anm. 2) durchgeführt worden. Charakteristisch für den preußischen Missionsschutzstaat ist, ebenso wie für die von Wilhelm von Modena und Balduin von Alna geschaffenen Schutzstaaten, folgendes: direkte Unterordnung der einheimischen Fürsten unter den Papst, Wahrung aller alten Freiheiten, Zurückweisung fremder Mächte und Sendung von Häuptlingen als Repräsentanten des bekehrten Volkes nach Rom.

Mit Balduin von Alna und Wilhelm von Modena muß Christian, wenn man sein Vorgehen verstehen will, in erster Linie verglichen werden. Albert von Riga, an dem man gemeinhin, und dann zu ungunsten Christians, dessen Verhalten mißt, war nicht das ursprüngliche Vorbild Christians. Albert hat ja seine Mission in Livland von vornherein mit kriegerischen Mitteln (Kreuzzügen) betrieben, während Christian, ähnlich wie Balduin in Kurland und Wilhelm von Modena in den gen. Gebieten, eine friedliche Mission entfaltet hat. Erst als Christian zur Kreuzzugsmission greifen mußte, hat er sich an Alberts Vorbild angelehnt.

[1]) Christianaufsatz, S. 27—28. Ähnlich hat Balduin von Alna von den Kuren, mit denen er den Schutzstaatvertrag abschloß, verlangt, daß sie sich innerhalb zweier Jahre dem Papst in Rom vorstellen sollten (S. 20, Anm. 2, ebenda auch die Nachricht von der Sendung Caupos durch Albert von Riga nach Rom). Auch Wilhelm von Modena wollte Neubekehrte als Vertreter des Gesamtvolkes nach Rom senden (Preuß. Urk.-Buch I, 1, Urk. Nr. 95).

[2]) Christianaufsatz, S. 39—41.

[3]) Vgl. den Eingang des Vertrags Preuß. Urk.-Buch I, 1, Urk. Nr. 218.

und folgenreiche Störung[1]. Die heidnisch gebliebenen Preußen, die bisher der Mission keinen Widerstand entgegengesetzt hatten, erhoben sich nämlich gegen die Christen; ja unter den Christen selbst begann der Abfall. Der Grund zu diesem Umschwung ist nicht klar erkennbar, aber doch mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit festzustellen. Wir hören, daß schon im Jahre 1212 polnische und pommerellische Herzöge sich in die Mission Christians eingemischt haben, indem sie versuchten, über die Neubekehrten landesherrliche Rechte auszuüben. Sie hatten ihr Ziel auch schon bis zu einem gewissen Grade erreicht und sich bei der christianisierten Bevölkerung durch auferlegte Frondienste verhaßt gemacht. Also der alte Eroberungswille des polnischen Nachbars suchte aus der Christianisierung Gewinn zu ziehen. Heidnische und christliche Preußen hatten darum berechtigte Angst, daß sie mit der Christwerdung ihre Freiheit verlieren würden, und aus diesem Grunde werden sie vom Christentum abgefallen sein bzw. sich gegen die Mission gewehrt haben. Christian vermochte also seinen päpstlichen Freistaat gegen die Herrschaftsgelüste der Polen nicht zu schützen; seine Freistaatidee ließ sich in der Praxis also nicht durchführen. Wenn der Deutsche Orden nicht gekommen wäre, so wäre das christianisierte Preußen den Polen zum Opfer gefallen, und diese hätten unter den Preußen, das zeigen die eben erwähnten polnischen Übergriffe, dieselbe Unterjochungspolitik ausgeübt, über die die Preußen später unter der Herrschaft des Deutschen Ordens geklagt haben. Das Schicksal Preußens stand zur Zeit des Bischofs Christian also nicht etwa vor der Alternative: Entweder Freiheit der christlichen Preußen in einem päpstlichen Schutzstaat oder Freiheitsminderung unter der Ordensherrschaft, sondern vor der anderen: Entweder Freiheitsminderung unter polnischer oder unter deutscher Herrschaft.

Die heidnische Gegenwehr nahm so zu, daß es Christian aussichtslos schien, auf dem Wege der friedlichen Bekehrung weiterzufahren. Er griff deshalb zur Kriegsmission[2], die also nicht

---

[1]) Zum Folgenden vgl. Christianaufsatz, S. 35—42.

[2]) Christianaufsatz, S. 36—38. Dort schrieb ich auf S. 38: „Wenn Christian, nachdem der friedliche Weg nicht zum Ziele geführt hat, so rasch zum kriegerischen übergehen kann, so ist er darin eben ein Kind seiner Zeit, die (wenn auch

erst mit dem Deutschen Ritterorden 1231, sondern schon etwa zehn Jahre vorher unter Bischof Christian in Preußen ihren Einzug hielt. Mit der Kreuzzugsmission wollte Christian nichts anderes erreichen, als was er vorher versucht hatte, nämlich Aufrichtung eines päpstlichen Schutzstaates in einem freien Volke. Die Kreuzfahrer sollten ihm, dem Bischof, bzw. dem Papst, das Land unterwerfen. Er, Christian, wollte dann mit seinen Mitarbeitern die Unterworfenen taufen [1], während die Kreuzfahrer, deren Tätigkeit

---

mit Ausnahme) die Mission durch das Schwert für erlaubt hielt." Bei dieser Ausnahme dachte ich an Thomas von Aquin. In seiner Summa Theologiae 2, II, q. 10. a. 8 behandelt er die Frage: utrum infideles compellendi sint ad fidem. Er denkt dabei an die Kreuzzüge. Sein Standpunkt ist der, daß Heiden und Juden nie durch äußere Gewalt zum Glauben genötigt werden dürfen. Auch die in den Kreuzzügen gefangenen Heiden dürfen nimmer zur Annahme des Christentums gezwungen werden. Denn, so argumentiert Thomas, der Glaube ist ein Akt des freien Willens (vgl. dazu Martin Grabmann, Die Missionsidee bei den Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts", in Zeitschrift für Missionswissenschaft I, 1911, S. 137—146).

1) Christianaufsatz, S. 38. Der Sinn der Kreuzzüge war also ein anderer in Preußen als im Heiligen Land. In Palästina war erstes Ziel der Kreuzfahrer Eroberung der heiligen Stätten. Damit war aber keine militärische Bekehrung verbunden. Vielmehr ließ man die Eingeborenen im allgemeinen bei ihrem Glauben. Nur vereinzelte Missionare, z. B. der bedeutende Wilhelm von Tripolis, machten in den Kreuzfahrerstaaten private Missionsversuche, übrigens erst von 1233 ab (Potthast, Regesta Pontificum Romanorum, Nr. 9265). In Preußen dagegen war die Absicht der Kreuzzüge Eroberung und, damit zusammenfallend, Zwangschristianisierung. Dieser Umschlag im Kreuzzugsziel hat in folgenden Umständen seinen Grund. Im Jahre 1147 (Reichstag zu Frankfurt a. Main) bestimmte Bernhard von Clairvaux die sächsischen Großen zu einem Kreuzzug nach Wendenland. Um Eroberung handelte es sich hier nicht, denn das Land, in das der Kreuzzug erfolgte, gehörte bereits den deutschen Herren. Der Zweck des Kreuzzugs war vielmehr nur die Gewaltmission. Der Zisterzienser Berthold, vordem Abt in Loccum, übertrug am Ende des 12. Jahrhunderts diese Methode nach Livland. Aber seine Kreuzzüge waren von den Wendenkreuzzügen doch unterschieden. Jetzt galt es, das Land nicht nur zu christianisieren, sondern zugleich zu erobern. In Livland trafen also Missionierung und Unterwerfung zusammen. Bischof Christian hat dieses System dann aus Livland übernommen, und der Deutsche Ritterorden ist in diese Erbschaft eingetreten.

Die Methode also, die Christianisierung durch die Unterwerfung mit einem Schlage herbeizuführen, ist im Spätmittelalter nur in Preußen, Kurland, Livland, Estland und Finnland geübt worden. Das soll nicht heißen, daß sich die damalige Mission nicht auch anderswo des Mittels der Gewalt bedient hätte. Denn auch die Mission, die in den unter christlicher Herrschaft stehenden Teilen Syriens und Spaniens, ferner in Dalmatien und Albanien, die unter venetianischer bzw. angiovinischer Herrschaft standen, getrieben wurde, arbeitete unter dem Schutze der katholischen weltlichen Gewalt. Die Furcht vor dieser militärischen Macht, die hinter den Missionaren stand, mag bei manchen Einheimischen den Übertritt mitbestimmt haben. Aber zwischen diesem indirekten Druck der Gewalt und dem direkten in Nordosteuropa ist doch ein Unterschied (vgl. Altaner: Dominikanermissionen, S. 229/30).

Wenn das Spätmittelalter eine militärische Bekehrung zwar bei den Völkern an der Ostsee, aber nicht bei den Mohammedanern für angebracht hielt, so mag das

in Preußen nur als vorübergehende gedacht war, nach der Festigung der neuen Herrschaft wieder abzogen. Vor allem legte Christian auch jetzt noch Wert darauf, daß die Getauften unter der päpstlichen Herrschaft alle ihre alten Rechte, die sie vor der Taufe gehabt hatten, behalten sollten.

Die Kreuzzugswerbungen Christians haben wenig Erfolg gehabt. Kein Wunder! Es war kein lockendes Ziel für einen Kreuzritter, nur die Geschäfte einer fremden Macht, nämlich des Bischofs, zu besorgen, aber selbst keine Herrschaftsrechte zu bekommen. Erst von dem Augenblick an, wo man den Kreuzfahrern nicht nur die Pflicht der Kriegsmission auflud, sondern ihnen damit das Recht der Gründung einer Kolonie verhieß[1], hatte der Hilferuf Erfolg[2]. Der „Orden der Brüder des Deutschen Marienhospitals zu Jerusalem" (Ordo fratrum domus hospitalis Sanctae Mariae Theutonicorum Jerosolymitani") fand sich bereit, nach Preußen zu kommen[3]. Es war

---

darin seine Ursache haben, daß man die Mohammedaner für geistig zu hochstehend ansah, als daß man Gewaltanwendung in Glaubensdingen bei ihnen glaubte gebrauchen zu können, während die Völker im Osten Europas im Rufe primitiver Kultur und barbarischer Gesittung standen und in ihrer verstockten Psyche keinem anderen Argument als dem des Schwertes zugänglich zu sein schienen. Die Geringschätzung und Verachtung, die die damalige Zeit z. B. gerade dem in Wirklichkeit kulturell und sittlich auf respektabler Stufe stehenden Preußenvolke entgegenbrachte, spricht anschaulich aus den herabsetzenden Nachrichten, die der Ordenspriester Peter von Dusburg in seinem 1326 geschriebenen Chronicon Terrae Prussiae über die Preußenkultur bringt (Scriptores Rerum Prussicarum I, S. 54 f.).

1) Herzog Konrad von Masovien hat bekanntlich den Deutschen Ritterorden 1225/26 nach Preußen gerufen und den Rittern den Besitz des Kulmerlandes versprochen. Kaiser Friedrich II. hat den Rittern dann März 1226 das von Konrad versprochene Kulmerland und alle Eroberungen, die sie in Preußen machen würden, verliehen.

2) Wenn der Deutsche Ritterorden die Bekehrung zu seinem Ziele setzte und unter den Bekehrten einen Kolonialstaat gründen wollte, so stand dies Vorhaben zu seiner ursprünglichen Aufgabe (dem Kampf gegen die Ungläubigen) im Widerspruch. Solange Litauen noch unbekehrt war, vermochten die Ritter dies Mißverhältnis zwischen ursprünglichem und jetzigem Ziel noch einigermaßen durch Kriegszüge gegen die ungläubigen Litauer zu verdecken. Als aber Litauen den Übertritt zum Christentum vollzogen hatte (1386), mehrten sich die Stimmen der Ordensgegner, die behaupteten, daß nach vollendeter Bekehrung Nordosteuropas der Deutsche Ritterorden sein Ziel in Preußen völlig verloren habe. Sogar der letzte Hochmeister (der spätere Herzog) Albrecht von Preußen zeigt sich von solchen Stimmen beeinflußt. Er trug sich eine Zeitlang mit dem Gedanken, seine preußische Tätigkeit mit einem Türkenkreuzzug zu vertauschen.

3) Das Gebiet, in dem der Ritterorden unmittelbar vor seiner Ankunft in Preußen die Grenzwacht gehalten hatte (von 1211—1225), war das Burzenland (Siebenbürgen). Hier hatten, da dieses Gebiet bereits katholisch war, die Ritter keine missionari-

der Kaiser, der den Rittern das Land Preußen, falls sie es erobern würden, als Eigentum versprach [1]. Das tat er im Gegensatz zum Anspruch des Papstes, die Alleinherrschaft über Preußen zu haben. Der Papst hat denn auch das Recht der Ritter auf Preußen zunächst nicht, bzw. nur mit Einschränkungen anerkannt, und Bischof Christian hat als Vertreter des Papstes geglaubt, sich gegen die volle Landesherrschaft der Ritter wehren zu müssen. Preußen hatte also in der ersten Zeit der Eroberung zwei Herren, den Papst und den Kaiser (in ihrer Vertretung Christian und den Deutschritterorden [2]). Jeder der beiden Herren betrachtete aber diesen Zustand als ein Provisorium und wartete auf den Zeitpunkt, wo er sich in den Besitz der wirklichen Alleinherrschaft setzen könnte. Dem Orden war das Glück hold. Bischof Christian geriet 1233 in preußische Gefangenschaft. Die Ritter haben nichts für seine Befreiung getan, sondern seine Abwesenheit als eine hochwillkommene Gelegenheit, das ganze Land sich anzueignen und auch den Papst auf ihre Seite zu ziehen, ausgenutzt.

Das ist dem Orden gelungen; aber er stieß zunächst in der Durchsetzung seiner Herrschaft bei einem Teil der Bevölkerung doch auf Widerstände. Er traf auf getaufte Preußen, die Bischof Christian den Treueid geschworen hatten und nicht eidbrüchig werden wollten. Unter Anwendung von Martern mußten sie dazu gezwungen werden, von Christian abzulassen, — ein Zeichen für die Beliebtheit des Bischofs [3]. Aber auch bei dem heidnisch

---

schen Aufgaben. Dagegen waren die angrenzenden Kumanen, gegen die die Ritter zu Hilfe gerufen worden waren, Heiden. Durch die Berufung der Ritter gegen die Kumanen wurde die Kurie auf dieses heidnische Mongolenvolk aufmerksam. Dominikus erwog damals, wie zu den Preußen, auch eine Missionsreise zu den Kumanen zu unternehmen, kam aber nicht dazu, sie auszuführen. Noch in der Zeit, wo die Ritter im Burzenland weilten, zogen dominikanische Missionare ohne Schutz (und zunächst auch ohne Erfolg) tief ins Kumanenland hinein und ein Missionsbistum für die Kumanen wurde errichtet, also die Anfänge der Missionsarbeit eingeleitet (Altaner, Dominikanermissionen, S. 4 und 141 f.).

1) Sein Verfügungsrecht über Preußen begründete der Kaiser auf die Anschauung vom allumfassenden Kaisertum und auf das Königsrecht an herrenlosem Lande (Caspar, S. 14).

2) Über dieses Nebeneinander und die gegenseitige Polemik in den päpstlichen und kaiserlichen Urkunden berichtet erschöpfend Caspar in seinem schon mehrfach erwähnten Buche.

3) Unter den Klagepunkten Christians in Preuß. Urk.-Buch I, 1, Urk. Nr. 134 finden wir an zweiter Stelle den folgenden: Baptizatos vero neophytos et eidem episcopo

gebliebenen Volksteil stießen die Ritter auf die lästige Erinnerung an Christian. Es gab unter den vom Orden Neugetauften solche, die sich beklagten, daß ihnen nach der Taufe ihre soziale Stellung verschlechtert worden sei[1]. Diese Neophyten machen also Anspruch auf dieselbe gesellschaftliche Stufe, die sie vor der Taufe hatten. Das ist aber mit eine Nachwirkung Christianscher Ideen[2]. Christian hatte ja im Verfolg der päpstlichen Missionspolitik den

iuramento fidelitatis astrictos, qui servare illud cupiunt, nisi eis obediant, diversis cruciatibus affligere non verentur (sc. fratres Ordinis Mariae Theutonicorum), propter quod quamplures alii horum timore cruciatuum ad infidelitatis errores sunt redire compulsi.

1) Vgl. als Generalbeispiel nur den Eingang des Christburger Vertrags (Preuß. Urk.-Buch I, 1, Urk. Nr. 218): dicti tamen fratres contra concessionem huiusmodi venientes ipsos neophitos interim duris servitutibus opprimebant, quod vicini pagani, eorum gravamina audientes, tollere supra se suave jugum formidabant. — Worum handelt es sich bei diesen durae servitutes, über die die Preußen klagen? Es wäre m. E. falsch, dabei in erster Linie an Fälle grausamer Knechtung und schonungsloser Aussaugung, die sicher vorkamen, zu denken. Vielmehr muß bei diesen servitutes zunächst an etwas Allgemeineres gedacht werden. Nämlich daran, daß die Preußen in der Vorordenszeit keinen gemeinsamen Herrn, sondern einzelne gleichberechtigt nebeneinanderstehende Gaufürsten hatten (vgl. Krollmann in Lohmeyers Geschichte von Ost- und Westpreußen, Bd. I, S. 43). Im Deutschen Ritterorden nun bekamen sie alle einen Oberherrn, der die Rechte der Besteuerung, der Marktgewalt, das Münz- und Bergregal sowie Gerichtsbarkeit und Gesetzgebung im Lande besaß (vgl. die von Friedrich II. im März 1226 dem Deutschen Orden ausgestellte Verleihungsurkunde in Preuß. Urk.-Buch, Nr. 56). Einen Herrn über sich zu haben, bedeutete für die bis dahin unabhängigen preußischen Fürsten schon eine empfindliche Freiheitsminderung, auch wenn dieser Herr seine Herrschaft milde ausgeübt hätte. Was man bisher frei besessen hatte, war jetzt mit Leistungen und Zinsen gegenüber dem Orden belastet. Die Verpflichtung zum Kriegsdienst und zum Burgenbau mußte von den Preußen besonders schwer empfunden werden. Denn diese Verpflichtung zwang sie, im Dienste der Ritter gegen die eigenen Volksgenossen zu Felde zu ziehen und selbst die Burgen mit aufzubauen, durch die ihnen die Rückeroberung ihrer Freiheit verwehrt werden sollte. Aber gerade die Forderung des Burgenbaus und Kriegsdienstes gehörte, wie der Christburger Friedensvertrag 1249 (Preuß. Urk.-Buch I, 1, Urk. Nr. 218 lin. 183) zeigt, zu den ersten und unerläßlichsten, die der Orden glaubte an seine Untertanen stellen zu dürfen. Bei dem Preußen kam aber zu der schmerzenden Erinnerung an die verlorene Freiheit das Bewußtsein hinzu, daß man Gelegenheit hätte haben können, auch als christianisiertes Volk frei zu bleiben. Die päpstliche Idee eines preußischen Missionsfreistaats hatte, das zeigt der Christburger Friedensvertrag von 1249 deutlich, in den Herzen des preußischen Volkes tiefe Wurzel gefaßt. Wenn sie nun mit der Freiheit, die ihnen der Papst (bzw. Christian) unter päpstlicher Hoheit in Aussicht gestellt hatte, die Freiheitsbeschränkung verglichen, die sie unter dem Regiment des Ritterordens erfahren hatten, dann mußten ihnen auch Dinge, die in Wirklichkeit nicht sehr bedrückend gewesen sein mochten, als durae servitutes erscheinen (vgl. dazu die auch heute noch beachtenswerten Gedanken bei Voigt, Geschichte Preußens, Bd. II, S. 618 f.).

2) So auch Voigt, Geschichte Preußens, Bd. II, S. 618, Anm. 1: „Der Bischof Christian hatte unter das Volk Ideen gebracht, die sich mit einer Herrschaft des Ordens über Land und Leute nicht vereinigen ließen."

Neubekehrten, soweit sie vorher frei waren, volle persönliche Freiheit versprochen. In vielen Fällen mögen auch die Ritter nach diesem Grundsatz verfahren sein; aber in sehr vielen Fällen waren sie, das bezeugen die Urkunden deutlich genug, weder willens, noch in der Lage, ihn durchzuführen. Der Orden brauchte in jenen ersten Jahrzehnten der Eroberung und des Krieges von seiten der Unterworfenen Unterstützung beim Burgenbau und Kriegsdienst, brauchte Proviant, Abgaben, Steuern und dergleichen und hat da manchen, der vor der Bekehrung freier Bauer oder Adliger gewesen war, so ausgesogen und belastet, daß sich der Betreffende als ein unfreier Mann vorkommen mußte. Durch diese Unterdrückung Neugetaufter erwuchs der Mission naturgemäß eine (indirekte) Schädigung.

Aber wir hören auch von direktem Schaden, der dem Missionswerk durch den Ritterorden zugefügt wurde. Bischof Christian beklagt sich darüber, daß der Orden Kreuzfahrer an der Erbauung von Kirchen verhindert habe und es habe geschehen lassen, daß von Kreuzfahrern gebaute Kirchen durch heidnische Einfälle zerstört wurden[1]. Ja, Christian will vernommen haben, daß es vorkam, daß die Ritter preußischen Katechumenen, die die Taufe begehrten, diese verweigert haben. Er fügt hinzu, als Grund für ihr empörendes Vorgehen hätten die Ritter angeführt, daß sie über Heiden härtere Herren als über Christen sein könnten[2]. Ein vom Standpunkt der Ritter aus durchaus ein-

[1]) Preuß. Urk.-Buch I, 1, Nr. 134: Peregrinos, quominus ecclesias construere possint, impediunt et iam constructas per eos occupationi paganorum relinqui temere procurarunt. Mit Peregrini sind die Kreuzfahrer gemeint. Ich möchte annehmen, daß es sich, wenn Christians Vorwürfe zutreffen, bei diesen Kirchen um solche handelt, die Christian erbaut hatte, bzw. durch seine Kreuzfahrer wollte erbauen lassen. Diese Kirchen mag der Orden dem Verfall preisgegeben haben, bzw. ihre Erbauung verhindert haben und zwar zu dem Zwecke, um die Ohnmacht des Bischofs Christian seinen Untertanen ad oculos zu demonstrieren und die Erinnerung an ihn zu verwischen. Ich halte es für möglich, daß die Ritter unter dem Druck der Umstände auch einmal zu diesem Mittel gegriffen haben, aber dann natürlich nur in den Anfangszeiten der Eroberung, wo es galt, die eigene Landesherrschaft gegen die des lästigen Nebenbuhlers Christian durchzusetzen. Als der Orden seine Hoheitsziele in Preußen erreicht hatte, brauchte er derartige Gewaltakte nicht mehr anzuwenden. Anders war es in Livland. Dort hat der Orden dauernd mit dem Erzbischof von Riga in Fehde um die Landeshoheit gelegen und ihm gegenüber das ganze 14. Jahrhundert hindurch dieselben Praktiken, von denen wir eben hörten, angewendet (vgl. Livl. Urk.-Buch, Bd. II, Urk. Nr. 616, 630, 638, 661, 700 u. a.).

[2]) Preuß. Urk.-Buch I, 1, Nr. 134: Ven. fr. nostro ... episcopo Pruscie accepimus conquerente, quod fratres hosp. s. Marie Teuton. Jerosol. in Pruscia morantes

leuchtendes Motiv! Der Orden wußte, daß die Heiden, wenn sie Christen geworden waren, Rücksicht auf ihre persönlichen Freiheiten verlangten, aber er konnte und wollte diese Rücksicht nicht immer üben und es ist darum wohl möglich, daß er auch einmal den Unterworfenen die Taufe, die ihnen einen Anspruch auf Freiheit gab, verweigert hat[1]. Die Kolonialpolitik verlangte es so, während es das missionarische Ziel verbot.

Prutenos catechumenos, qui ad gratiam baptismi pervenire cupierunt, insigniri christiani caractere nominis non permittunt, illud in sue temeritatis subsidium allegantes, quod fortiores, quam deo credentium, esse possunt domini paganorum. Dem letzten wichtigen Satzteil gibt Ewald, Die Eroberung Preußens durch die Deutschen, 1872, Bd. II, S. 143/144, die grammatisch mögliche, aber wenig sinngebende Übersetzung: „daß die Herrn der Preußen (pagani) sonst stärker sein könnten als die Herrn der Deutschen" (der credentos). Meine im Text gegebene Übersetzung scheint mir den Sinn des in der Urkunde Gemeinten eher zu treffen.

1) Diese Vorwürfe Christians sind in der Geschichtschreibung des Deutschordensstaates Preußen bis in die jüngste Literatur hinein fast allgemein als der Ausdruck mißgünstiger Übertreibung und darum als unzutreffend angesehen worden. Voigt, Geschichte Preußens II, S. 372, allerdings läßt es unbestimmt, ob sie berechtigt waren. Allein Plinski, Die Probleme historischer Kritik in der Geschichte des ersten Preußenbischofs. Breslauer Diss., 1903, hält sie für begründet. Selbstverständlich ist das non liquet Voigts der richtige Standpunkt in unserer Frage: Wir können heute weder die Unbegründetheit noch die Berechtigung der Christanschen gravamina sicher feststellen.

Der status controversiae läßt es mir aber nötig erscheinen, die Wahrscheinlichkeit der Vorkommnisse, wie Christian sie berichtet, zu erhärten. Zwei Dinge scheinen mir dafür zu sprechen, daß solche Vorgänge im Bereich des Möglichen liegen. Einmal die absolute Verachtung der Heiden im Mittelalter (vgl. auch S. 29, Anm. 1). Maschke in seiner Diss. bringt dafür anschauliche Beispiele. Heiden waren Hunde; alles war gegen sie erlaubt. Existenzberechtigung hatten sie nicht. Eine weitere Tatsache erscheint mir zur richtigen Würdigung der Klagen Christians fast noch wesentlicher: Zwischen Kolonialpolitik und Mission besteht grundsätzlich eine Spannung. Die Mission will die Eingeborenen heben, die Kolonialmacht will an den Eingeborenen in erster Linie fügsame und billige Arbeitskräfte. Das ergibt aber leicht ein Mißtrauen zwischen der Mission und der kolonisierenden Bevölkerung (vgl. z. B. Mirbt, Mission und Kolonialpolitik in den deutschen Schutzgebieten, 1910). Wir sehen denn auch, daß sich bei jeder Kolonisation, mit der sich die Mission verband, alsbald indirekte und direkte Schädigungen der Mission (wie in Preußen) herausstellten. Das veranschaulicht, um nur ein Beispiel herauszugreifen, aufs deutlichste die Geschichte der Eroberung Nord- und Südamerikas durch die Europäer. In Mittel- und Südamerika war die spanische Kolonialmacht zugleich auch die Bringerin des Christentums. Sie befahl die Bekehrung der Untertanen, förderte die Anstellung von Missionaren und leistete der Mission jegliche finanzielle Unterstützung. Zugleich aber tat sie durch ihre menschenunwürdige Behandlung der Eingeborenen der Missionierung schwersten Schaden. Die Indianer lernten das Christentum als die Religion der Eroberer hassen. Zu diesen Hemmungen kamen aber Fälle von bewußter Unterbindung der Mission. Den Missionaren wurde Strafe angedroht, wenn sie das Evangelium verkündeten, weil die Spanier in der Christianisierung ein Hindernis für ihren unersättlichen Golddurst sahen (vgl. Freytag, „Spanische Missionspolitik im Entdeckungszeitalter", in Zeitschrift für Missionswissenschaft III, S. 11—28). In Nordamerika waren die Pilgerväter Kolonisten und

Was wir bisher von der Stellung des Ordens zur Preußenmission gehört haben, ist rein negativ. Es ist aber selbstverständlich, daß der Orden auch positive Missionsleistungen aufweist. Denn er ist nicht nur als Kolonialherr, sondern auch als Missionar nach Preußen gekommen. Diese beiden Prinzipien haben sich gegenseitig gehemmt, aber sie sind doch beide ernsthaft da. Der Orden hat zwar, wie wir sahen, aus Gründen der Staatsraison einen Christian und seine missionstüchtigen Cisterziensermönche entfernt, aber er hat an ihrer Stelle für eine andere Missionsleitung und andere Missionare Sorge getragen.

Die Priesterbrüder unter den Rittern haben selbst nicht, oder nur mit Ausnahmen, eine missionarische Tätigkeit ausgeübt. Sie haben sich vielmehr auf die Seelsorge ihrer Ordensbrüder beschränkt [1]. Zur Mission haben die Ritter andere Orden, nämlich die Dominikaner und die Franziskaner herangezogen [2]. Diese predigten (was im Sinne des Mittelalters auch ein Stück Missionsarbeit war) den Glaubenskrieg gegen die Preußen und vollzogen in Preußen selbst an denen, die sich nach den Kämpfen ergeben mußten, die Taufe. Danach suchten sie sie in das Kirchen-

Missionare zugleich. Als Kolonisten haben sie gegen die Indianer, denen sie das Christentum bringen wollten, Mißhandlungen verübt, die die Mission empfindlich hinderten (vgl. Friederici, Das puritanische Neuengland, 1924).

Wenn ich also geneigt bin, den Rittern in Preußen eine indirekte und sogar eine bewußte Hinderung der Mission zuzutrauen, so deshalb, weil ich glaube, daß dies zum Wesen einer missionierenden Kolonialmacht hinzugehört. Politischer Machtwille und missionarischer Dienstwille müssen sich widerstreiten! Was sich im Ordensland abspielte, das sind nicht zufällige Einzelfälle, sondern Vorgänge, in denen sich die ewige Problematik der Materie wiederspiegelt.

Man wird auch, um das von Christian beklagte Verhalten der Rittern (er berichtet an derselben Stelle, Preuß. Urk.-Buch, Urk. Nr. 134, auch noch von schweren Grausamkeiten des Ordens gegen die Preußen) zu verstehen, sich sagen müssen, daß es sich hier um Männer handelte, in denen die Lust des Herrschens und des Eroberns loderte. Paul de Lagarde bemerkt einmal (in „Mittheilungen“ Bd. IV, 1891, S. 61) ironisch, die Eroberer Preußens seien kein ver sacrum, sondern die Enterbten und Schuldigen des alten Deutschland gewesen. Dies Urteil ist gewiß einseitig, aber doch nicht ganz ohne Richtigkeit. Dazu kommt noch, daß sich die Ritter in Preußen in abgelegenem Kolonialgebiet, fernab von der strafenden Hand kirchlicher und staatlicher Obrigkeit wußten, und daß die kriegerische Hochspannung jener ersten preußischen Eroberungsjahre Gewaltsamkeiten doppelt begünstigte.

1) Dusburg, Chronicon Terrae Prussiae (Scriptores Rerum Prussicarum I, p. 29). Die Aufgabe der Ordenskleriker: Die Laienbrüder an ihren Gehorsam erinnern, divina celebrare, sacramenta ministrare, den zu den Waffen Eilenden das Kruzifix zeigen, zur Tapferkeit anspornen.

2) Vgl. Roth, Die Dominikaner und Franziskaner im Deutschordensland Preußen, Diss. Königsberg 1918, und Altaner, Dominikanermissionen, S. 160f.

tum einzugewöhnen und so im Christentum zu befestigen[1]. Die Oberleitung der Mission hatte in den ersten Eroberungsjahrzehnten der Legat Bischof Wilhelm von Modena. Von ihm sagt sein jüngster Biograph (Fieberg)[2]: „Obgleich der Leitgedanke der päpstlichen Mission, Freiheit der Neubekehrten unter dem apostolischen Stuhle, der noch dem Vertrage von Christburg den Grundton gibt, anfangs auch bei Wilhelm im Vordergrunde stand, nahm er doch die Gedanken, die Hermann von Salza bei der Gründung des Ordensstaates leiteten, so in sich auf, daß die Förderung des Ordens zum Wohle der Kirche oberstes Leitmotiv bei ihm wurde. Mit Erfolg vertrat er bei der Kurie dessen Interessen, und seine Entscheidungen, die er bis in seine letzten Tage durch das Ansehen seiner Persönlichkeit deckte, sind die entscheidendsten Fortschritte in der ganzen Ordenspolitik jener Zeit."

Wilhelm von Modena hat ursprünglich selbst in Livland einen Missionsfreistaat errichtet, aber er hat diese Idee später fallen lassen und hat das Vordringen des Ordens unterstützt. Daneben hat er sich auch weiterhin als Anwalt der Neubekehrten gefühlt. Er ist, wie wir aus Heinrich dem Letten wissen[3], in Livland umhergereist und hat die Ritter und die anderen Deutschen gemahnt, den Getauften kein unerträgliches Joch auf die Schulter zu legen; wir dürfen dasselbe auch für Preußen annehmen[4]. Aber der Legat hat dies Mahnamt doch nicht so verwaltet, daß er darüber mit den Rittern in Streit geraten wäre. Vielmehr wußte er, anders als Bischof Christian, auch das Vorgehen des Ordens zu verstehen. Wilhelm von Modena war ein Diplomat, und als solcher bestrebt, möglichst beiden Parteien gerecht zu werden.

Ähnliches ist von den im Ordensland missionierenden Dominikanern zu sagen. Wir haben Bullen, die zeigen, daß die Predigerbrüder geneigt sind, gegenüber den Rittern Nachsicht walten zu lassen[5]. Die Mönche wollten offenbar das gute Verhältnis, das sie

1) Über Missionsnacharbeit im Spätmittelalter vgl. meinen Christianaufsatz, S. 28—33.

2) H. Fieberg, Wilhelm von Modena, ein päpstlicher Diplomat des 13. Jahrhunderts (Ungedr. Königsberger Diss., 1926), S. 21.

3) Henricus de Lettis: Chronicon Lyvoniae XXIX, 3 (= Mon. Germ. SS. XXIII, S. 203).

4) Wilhelm von Modena war dreimal in Preußen: 1228—29, 1235, 1239—42 (vgl. das von Fieberg zusammengestellte Itinerar Wilhelms von Modena).

5) Preuß. Urk.-Buch I, 1, Urk. Nr. 329. In dieser Bulle beauftragt der Papst u. a. den Dominikanerprior von Kulm, mit Kirchenstrafen gegen den Deutschen Orden vor-

(im Gegensatz zu ihren Vorgängern, den Zisterziensern) zum Ritterorden hatten, nicht verderben.

Der Orden hat also Christianisierungsarbeit getan, aber mit Hilfe einer Missionstruppe, die ihm die Garantie gab, daß sie ihm nicht allzu rigoros auf die Finger sah, sondern auch für die harten Notwendigkeiten der Kolonialpolitik Verständnis hatte. Die Missionare haben es dann auch nicht hindern können, daß die Preußen unter der Begründung, daß sie vom Orden bedrückt würden, 1245 von den Rittern und damit vom Christentum abgefallen sind[1]. Da die Abgefallenen wußten, daß die Kurie eine Gegnerin der Unterjochung der Neubekehrten war, begaben sich Vertreter der Preußen nach Rom und legten dort Beschwerde gegen den Orden ein, wie wir schon früher sagten, ein deutliches Zeichen, daß der Abfall der Preußen vom Christentum im Grunde nur ein Abfall vom Orden war. Der Papst, der damals eben den speziellen Schutzherrn des Ordens, Friedrich II., in den Bann getan hatte[2], benützte die Gelegenheit der preußischen Klagen gern, den Orden als den Schützling des Kaisers seine päpstliche Macht fühlen zu lassen, und schenkte den Preußen Gehör. Sein Legat Jakob von Lüttich, der einen Frieden (geschlossen 1249 zu Christburg[3]) zustande brachte, hat als Friedensbedingung durchgesetzt, daß der Ritterorden die alten Pläne der Päpste (und des Bischofs Christian) wieder in Geltung setzten[4]. Was (der inzwischen gestorbene) Christian nur je den Preußen zugesichert hatte, das mußte ihnen der Orden nun auch versprechen: Direkte Unterordnung unter den Papst (von Landesherrschaft des Ordens wird im Vertrage kein Wort gesprochen[5]), persönliche Freiheit der schon vorher Freien

---

zugehen. Die Bulle trägt aber (ähnlich wie die beiden folgenden Nr. 330 und 331) den bezeichnenden Schlußsatz: Non obstante indulgentia, qua tibi, fili prior, vel ordini tuo a sede apost. dicitur esse concessum quod tu vel ipsius ordinis fratres de causis cognoscere inviti minime teneamini, que vobis a sede committuntur eadem.

[1]) Vgl. die anschauliche und aus tiefer Kraft des Verstehens geborene Schilderung der Stimmung, von der die Neubekehrten vor dem Abfall erfüllt sein mußten, bei Voigt, Geschichte Preußens, Bd. II, S. 410—413.

[2]) Auf diese zum Verständnis der Haltung des Papstes im ersten Preußenaufstand wichtige Tatsache macht Maschke aufmerksam.

[3]) Preuß. Urk.-Buch I, 1, Urk. Nr. 218.

[4]) Wenn der Orden diese Bedingung annahm, so wohl deshalb, weil er an sich schon militärisch im ersten Preußenaufstand in großer Bedrängnis und nun gegenüber diesem Bunde von Papst und Preußen doppelt machtlos war.

[5]) Wie die auch nach dem Christburger Frieden weiterdauernde Herrschaft des

(die Vornehmen unter ihnen erhalten jetzt sogar den Rittergürtel), Zulassung zum Klerikerstande u. a. Daß er sich den missionarischen vom kolonialpolitischen Gesichtspunkt hatte durchkreuzen lassen, das brachte also den Orden 1249 zunächst zu Fall.

Aber nur zunächst. Denn derselbe Christburger Vertrag, der das Herrschaftsrecht des Ordens über die Preußen völlig zugunsten des Papstes verkleinerte, bot zugleich einen Ansatzpunkt, der es dem Orden ermöglichte, seine Herrschaft über die Preußen zu einer bis dahin nicht erreichten Machtfülle auszudehnen. Im Christburger Frieden war nämlich u. a. bestimmt, daß die Preußen bei einem neuen Abfall, natürlich vorausgesetzt, daß der Orden daran unschuldig sei, ihre Freiheit völlig verlieren sollten[1]. Trotz dieser gefährlichen Klausel sind die Preußen elf Jahre nach dem Christburger Frieden wieder abgefallen. Es muß den Rittern gelungen sein, sich diesmal in Rom als am Abfall schuldlos hinzustellen, denn jetzt läßt der Papst die Preußen fallen und gibt sie dem Orden preis. Dieser besiegt sie 1274 nach vierzehnjährigem Kampf und zwingt sie zur Annahme des Christentums, die aber eine rein äußere, scheinbare blieb. Von da an sind die Preußen im Ordensstaat eine rechtlose Masse, um die sich der Orden auch missionarisch weiterhin kaum mehr gekümmert hat, weshalb sich das Heidentum bei diesem altpreußischen Volksteil bis in die Reformation hinein erhielt. Die Preußenmission des deutschen Ordens hörte also im wesentlichen mit dem Jahre 1274 auf, bevor sie überhaupt richtig eingesetzt hatte. Sie ist in den Anfängen stecken geblieben und erst die Reformation hat sie nachgeholt[2].

Wie steht es mit der Unschuld des Ordens an diesem größten und folgenschwersten Preußenaufstand? Zunächst ist her-

---

Ordens über die Preußen sich mit der im Vertrage erklärten direkten Unterordnung der Preußen unter den Papst vereinigen ließe, wird im Vertrag selbst in dubio gelassen. Es war wohl stillschweigende Voraussetzung der Vertragspartner, daß der in einem Lehnsverhältnis zum Papste stehende Orden der nächste Herr der Preußen bleibe. Aber es ist bezeichnend, daß von dieser Voraussetzung im Christburger Frieden selbst nichts gesagt wird. Die Preußen wollten in der Urkunde nur hören, daß sie soli Christo et obedientie ecclesie Romane subjecti seien.

1) Preuß. Urk.-Buch I, 1, Urk. Nr. 218 lin. 54: Et concesserunt iidem neophiti, ut, quecunque patria vel persona de cetero apostataverit, predictam perdat penitus libertatem.

2) Vgl. meine Studie: „Der innere Gang der ostpreußischen Kirchengeschichte", in Bilder aus dem religiösen und kirchlichen Leben Ostpreußens (= Festschrift zum Königsberger evang. Kirchentag 1927. Königsberg, Verlag Gräfe & Unzer).

vorzuheben, daß wir neun Jahre lang nach dem Christburger Frieden keine Klagen mehr von seiten Neugetaufter über Bedrückung durch die Ritter hören. Es wäre den Rittern gewiß ein Leichtes gewesen, durch Freiheitsbeschränkungen einen Preußenaufstand zu provozieren, die eigene Urheberschaft zu vertuschen und so die Bestimmung des Friedensvertrages von dem Freiheitsverlust der Preußen im Fall des Abfalls aus einer Möglichkeit in eine Wirklichkeit umzusetzen. Wenn die Ritter dies gewollt hätten. Daran haben sie aber offenbar nicht gedacht, sondern den Vertrag eingehalten. Die Preußenmission muß in dieser Zeit, wir können das aus einigen Nachrichten erschließen [1], einen ungestörten und vorwärtsschreitenden Verlauf genommen haben. Erst wieder aus dem Jahre 1258 [2] hören wir die alten Klagen, daß der Orden Neugetauften schwerere Lasten als es gegenüber Christen erlaubt sei, auferlegt habe, und zwei Jahre darauf bricht der vierzehnjährige, für die Preußen so unglücklich endende Aufruhr los. Die Quellen, in denen uns die genannten Klagen begegnen, sind zwar gerade zwei nach Rom gerichtete Verteidigungsschriften, die den Vorwurf der Freiheitsbeschränkung Neugetaufter eben bestreiten [3]. Die Verfasser der einen Schrift sind die Franziskaner zu Thorn, der der anderen ist Herzog Semovit von Masovien. Beide waren mit dem Orden befreundet [4], und ihre Verteidigungen mögen bestellte Arbeit sein [5]. Ich stehe ihnen skeptisch gegenüber.

Die Verteidiger gehen nämlich von einer falschen Voraussetzung aus. Die Unterjochung von Neophyten ist von den Preußen als Zeichen des bösen Willens der Ritter empfunden worden, und die Verteidiger des Ordens haben geglaubt, die Ritter von diesem moralischen Makel reinigen zu müssen, und haben daher solche Vorkommnisse einfach abgestritten. Wir Heutigen aber wissen: derartige Dinge waren die notwendige Folge des kolonialen Willens, mit dem der Orden nach Preußen kam. Sie mußten sich

---

1) Dazu rechne ich die Angabe der Urk. Nr. 65 in Preuß. Urk.-Buch I, 2, daß die Ritter des Preußischen kundige Missionare für den Missionsdienst in Preußen angestellt hatten.

2) Preuß. Urk.-Buch I, 2, Nr. 62 und 65.

3) Eben die in voriger Anm. gen. Urkunden.

4) Vgl. für Semovit Preuß. Urk.-Buch I, 2, Urk. Nr. 104.

5) Beide entsprechen sich fast durchweg wörtlich.

über früher oder später immer wieder ereignen, und damit war gar nicht gesagt, daß die Ritter unbedingt nur so handeln wollten. Die Freiheitsberaubungen lagen in der Natur der Sache und ließen sich vom politischen Gesichtspunkt aus rechtfertigen.

Aber allerdings nicht vom missionarischen. Dem widersprachen sie vielmehr aufs allerschärfste. Das hat man schon im Mittelalter gewußt. Ein Alkuin hat den zeitgenössischen Missionaren ans Herz gelegt, den Neubekehrten zunächst überhaupt keinerlei Lasten, nicht einmal den Zehnten aufzuerlegen, um sie ja nicht vom Christentum abzuschrecken[1]. Die Ritter, hätten sie diesem Grundsatz auch in der Theorie zugestimmt, in der Praxis hätten sie ihn nicht durchführen können. Denn da brauchten sie, besonders in den ersten Kämpfen, jede unter den Unterworfenen verfügbare Manneskraft bis zum Äußersten und konnten den Einzelnen nicht jeweils erst fragen, ob das, was von ihm verlangt wurde, mit den früheren Freiheiten zusammenstimme. Aber damit, daß sie so vorgehen mußten, haben sie, um das Wort Alkuins zu gebrauchen, die Preußen vom Christentum „abgeschreckt". Der zweite Preußenaufstand stellt uns also wieder vor dieselbe Tatsache wie der erste, nämlich, daß die Machtpolitik des Ordens einen Erfolg seiner Mission vereiteln mußte.

Damit stehe ich am Schluß meiner Darlegung. Es kam mir darauf an, das Grundgesetz, unter dem die Mission des Deutschen Ritterordens in Preußen steht, in kurzen Zügen herauszustellen. Es läßt sich so zusammenfassen: Der Orden war Missionar und Kolonialherr in Einem. Er hat darum in Einem Maßnahmen getroffen, die die Mission fördern sollten und hat zugleich eine Eingeborenenpolitik getrieben und treiben müssen, die der Mission schädlich war und ihre Wirkung untergrub. Er hat also mit der einen Hand gegeben und mit der anderen genommen; er mußte, wenn ich ein Prophetenwort auf ihn anwenden darf, aufbauen und abbrechen, pflanzen und ausreuten zugleich, er mußte es, weil es in seinem Wesen, in dem der Missionswille dem Machtwillen untergeordnet war, begründet lag.

1) Mon. Germ. Ep. IV, ep. 111 et 113.

Das Ende der Betrügerin Anna Laminit in Freiburg i. Uechtland

Von **Albert Büchi**, Freiburg (im Uechtland)

In dem Aufsatz von Friedrich Roth „Die geistliche Betrügerin Anna Laminit von Augsburg (ca. 1480—1518)“ [1] schreibt der Verfasser, der die Quellen mit großer Vollständigkeit und Sorgfalt herangezogen und verwertet hat, u. a.: „Noch Unbekanntes könnte vielleicht nur dann zutage kommen, wenn es gelänge, die Freiburger Urgicht der Laminit herbeizuschaffen. Im Augsburger Stadtarchiv war keine Spur davon zu entdecken, ebensowenig im Bayrischen Hauptstaatsarchiv und dessen Abteilungen. Möglich, daß sie sich erhalten hat im Archiv des Kantons Freiburg, das wir bei den jetzigen Zeitverhältnissen nicht besuchen konnten“ (S. 374). Ich habe daraufhin in diesem Archiv Nachforschungen angestellt, deren Ergebnis ich hier mitteile [2], während ich die Akten selber im Wortlaut als Beilagen folgen lasse. Aber von der großen Vergicht, die nach Augsburg geschickt wurde, fand sich auch hier keine Spur.

Wir erfahren zunächst aus den im „Schwarzbuch“ niedergelegten Verhören des Kriminalgerichts, die „Vergicht“ der Laminitin, aber lediglich in protokollarischer Kürze [3]. Sie hat offenbar ohne Anwendung der Folter, da dessen keine Erwähnung geschieht [4], bei den drei vorgenommenen Verhören gestanden, Anton Welsers Knaben, den die Laminit ihm geboren hatte [5], den Sohn ihres Mannes unterschoben zu haben. Da dies an erster Stelle steht, so müssen wir wohl annehmen, es sei die Klage wegen dieser Unterschiebung die Ursache ihrer Verhaftung gewesen. Dann

---

1) Bd. 43 dieser Zeitschrift, 1924, S. 355 ff.

2) Die hiesigen Chroniken nehmen von der Laminit keine Notiz.

3) Vgl. Beilage I.

4) Roth, S. 410, meint zwar, daß dabei „natürlich auch die Folter in Anwendung kam“.

5) Roth, S. 395.

aber wurden von ihr in den folgenden Verhören noch weitere Geständnisse gemacht, die sich zum Teil auf ihr Vorleben in Augsburg bezogen: Daß die Laminit Erscheinungen der hl. Anna gehabt[1], ferner ein härenes Bußhemd anzog, um in den Geruch strenger Abtötung zu kommen bei den Leuten, weiter daß sie an einem Kruzifix blutige Wunden in betrügerischer Weise hervorgebracht[2]. Sodann daß sie auch in Freiburg das Wunder vom blutenden Tüchlein, das vom Himmel auf sie herabgefallen sei, wiederholt habe, das sie bereits in der Heiligkreuzkirche zu Augsburg zum besten gegeben hatte[3]. Ferner gesteht sie auch das Wunder der Kreuzfälle[4] und das Fastenwunder, das heißt die Enthaltung von jeglicher Nahrung seit 15 Jahren[5], dazu das Wunder vom blutenden Jesuskind in der Wiege, der Reliquienfälschung und vom angeblichen Haar der Muttergottes, wovon früher nicht die Rede ist. Endlich daß sie auch ihren Beichtvater betrogen und bis zu ihrem Weggang von Augsburg nie recht gebeichtet habe. Man sieht aus diesem Bekenntnis alter und neuer Sünden, daß sie ihre Betrügereien auch in Freiburg fortgesetzt und zu den bisherigen noch neue ersonnen hat. Aber Anlaß zu ihrer Verhaftung und Aburteilung dürften zunächst nicht diese, sondern die Klage aus Augsburg wegen Kindesunterschiebung gegeben haben, wobei dann aber auch der übrige Betrug, den sie hier übte, noch zum Vorschein gekommen sein wird.

Der Prozeß wurde binnen kurzer Zeit, vom 24. bis 30. April, durchgeführt[6] vor dem zuständigen Kriminalgericht der Stadt Freiburg und endigte mit der Verurteilung zum Tod durch Ertränken; doch ist nicht gesagt, was dafür hauptäschlich maßgebend war. Auf alle Fälle haben sich die Freiburger Behörden durch die Gauklerin nicht irreführen lassen und an ihr prompte Justiz geübt und zwar durchaus im Rahmen des damaligen Strafrechts. Nach der Augsburger Chronik wollten sie die Freiburger, wie es die damaligen Strafgesetze verlangten, verbrennen lassen; allein durch Fürbitte wurde diese Strafe erlassen und in Ertränken umgewandelt[7].

---

1) Ebenda S. 380. 2) Ebenda S. 399. 3) Ebenda S. 388. 399.
4) Ebenda S. 382 ff. 5) Ebenda S. 380 ff. 6) Vgl. Beilage I.
7) „man wolt es [sc. Anna L.] zu Freiburg verbrennt haben; da wurd es er-

Wenn die Freiburger schärfer einschritten als die Augsburger Behörden und sich von den angeblichen Wundern nicht blenden ließen, so war dies wahrscheinlich eine Folge des Jetzerprozesses, der sich neun Jahre vorher im nahen Bern abgespielt hatte, und wo ebenfalls angebliche Wundmale und Wundererscheinungen und Sakrilegien die Verbrennung von vier Schuldigen veranlaßt hatten [1], abgesehen davon, daß die Angeklagte hier keine hochmögenden Beschützer zur Seite hatte. Am 4. Mai fand die Hinrichtung statt auf der gewöhnlichen Gerichtstätte an der Saane; doch hat uns niemand den Vorgang, der nichts Außergewöhnliches bot, beschrieben. Der damalige Schultheiß, es war der berühmte Humanist Peter Falck, sollte als Reichsstatthalter die L. dem Nachrichter überantworten (s. Beilage III). Dieser letztere aber hatte sie an die Saane zu führen und in einen Sack eingenäht im Wasser unterzutauchen, bis sie leblos wäre, und hernach im Kies zu vergraben. Ihr hinterlassenes Vermögen aber sollte zuhanden des Rats verfallen sein. Daß die Hinrichtung wohl noch am gleichen Tag und gemäß dem rechtskräftigen Urteil erfolgte, ergibt sich aus dem Eintrag des Seckelmeisters (Beilage II) der für die Exekution insgesamt 18 ℔ 8 d. verausgabte, ungefähr das, was in solchen Fällen üblich war.

Ihr Gemahl Hans Bachmann aus Kaufbeuren (nicht Schnitzer, wie er bei Rem genannt wird) [4], mit dem sie sich am 24. Februar 1514 in Freiburg verehelichte, ist offenbar identisch mit dem Meister Hans, der gegen ein Gehalt von 9 ℔ vierteljährlich am 23. April 1507 vom Freiburger Rat als Armbruster angestellt wurde [5]. Derselbe erhielt im zweiten Halbjahr 1512 eine Entschädigung von je 2 ℔ für Holz und Anfertigung von 2 Stäben [6],

beten, und ir man wurd erbeten, den wolt man auch getödt haben“, bemerkt der Augsburger Chronist Rem in der Ausgabe der Deutschen Städtechroniken, Augsburg, V. Bd., S. 85.

1) Vgl. das Kapitel „Der Jetzerprozeß“ in meiner Biographie über „Kardinal Matthaeus Schiner“, I. Teil, Freiburg 1923, S. 117—145.

2) Ebenda S. 382 ff. 3) Ebenda S. 380 f. 4) Vgl. Roth, S. 409.

5) Item hab usgeben von des armbrusters hussrats wegen harzůführen 20 gulden ..., uff St. Jorgentag, St.-A. Freiburg. Seckelmeisterrechnung Nr. 209, Gemein-Ausgaben, S. 19a.

6) Denne meister Hanss dem armbruster für sin holz 2 ℔; denne dem armbroster für 2 ståb zů machen 2 ℔, St.-A. Freiburg. Seckelmeisterrechnung Nr. 220, Gemein-Ausgaben, S. 23v.

ferner 1516, 2. Semester, eine solche von 2 fl. an die Reiseauslagen zu einem Schießen nach Eßlingen in Württemberg[1]. Auch er dürfte an der Unterschiebung des Knaben von Anton Welser mitbeteiligt gewesen und deswegen gleichzeitig mit seiner Gattin verhaftet worden sein. Aber offenbar konnte ihm keine genügende Schuld nachgewiesen werden; denn in der gleichen Sitzung, wo seine Gattin durch den Rat zum Tode verurteilt wurde, erfolgte seine Entlassung aus dem Gefängnis gegen Urfehde, sich wegen seiner Haft an niemand zu rächen, aber auch ohne Wissen und Willen der Gn. Herren weder selber wegzuziehen noch seine Habe wegzuschaffen und wegen ev. Ersatz der Kosten wegen Unterschiebung des Knaben an die Kläger Bürgschaft zu leisten. Auch diese Straflosigkeit scheint der gleichen Intervention zuzuschreiben zu sein, welche die Laminitin vor dem Scheiterhaufen errettete. Seither verliert sich seine Spur, so daß man zur Annahme berechtigt ist, er habe sich alsbald davon gemacht; doch ist unbekannt, wohin, und wie sein weiteres Schicksal sich gestaltete[2].

Beilage I

(St.-A. Freiburg, Schwarzbuch Nr. 4, S. 26)

Uff Mittwuchen den 21. tag Abrellens anno etc. [15]18 in gegenwertigkeit der fürnämen, ersamen, wysen Jacoben Helbling der Råten, Fridli Marti, Petern Guglemberg und Jacoben Seyler, beid vänner, Hanns Werro, Danyel Meyer und Jehan Deplet, burgern zů Fryburg und Hansen Papponse, råthusknecht, het:

Anni Lamettin, Hanssen Bachmans, des armbrusters, hussfrow verjechen, Es sy ein erenman von Ougspurg, der hab iro ein knaben verdinget und ze hütten geben, der dann gestorben, und hett demselben erenman geschriben, er söllt nach sinem sun schicken, wan er läri mit (!) hie. Und als derselb erenman nach sinem sůn schickt, da hab im irs mans sůn an desselben stat geschickt, und derselb erenman hett gewent, er were sin sun und hett vil kosten mitt im gehept.

Uff Montag nach St. Jörgentag a° etc. 18 in gegenwirtigkeit der furnämen, ersamen wyssen Jacoben Helbling, Niclaus Nusspengel, der Råten und Hans Deplet, burgern zů Fryburg und Hans Pappoux, råthusknecht het:

1) Denne dem armbroster 2 fl. . . . uff daz schiessen gen Esslingen. a. a. O. Nr. 228, S. 19v.

2) Rem a. a. O.



Anni Lamettin obgemeldt verjechen, daz si den lütten hett zů verstan geben, Sant Anna kåm zů ir, wiewol dieselb nie zů ir komen ist. Si hatt aber das zů verstan geben, dorumb daz lüt dester er glouben zů ir satzten und si für from hetten.

Item si hett ein herin hembd gehan, und alls lütt zů ir komen sind, hett si das angeleit, domit si ir streng läben sechen möchten, wiewol si hett dasselb hemd nur zwei mal angehan.

Item si hett ein hölzin crutzifix gehept, und als si hett gewusst, daz lüt zů ir komen wollten, hett si kennen machen, das dasselb crutzifix hett geblůtet zů den wunden us. Also als ir nasen dick geblůtet hett, het si desselben blůt gewonnen und hett das in die wunden des crutzifix gestrichen und ist hert worden. Do het si frisches blůt gehan und hett desselben hinderna getan und hett das hert oder dür blůt weich gemacht und ist dann das blůt herussgangen.

Item si hett ein tüchli mit irn (!) blůt gestrichen und hett das uffgesetzt und hett den lütten geben zů verstan, daz tüchli were herab von himel uff si fallen. Dasselb tüchli ist zOugspurg zum Heilgen Crütz für ein gross zeichen gehalten worden.

Item si hett us irn (!) blůt, iro zun nasen ussgangen, crutzilini uff ir hend gemacht und hett den lütten anzöugung geben, si weren also herab von himel komen.

Item sie ist 15 jar also gesin, daz lüt den glouben hand gehan, das si dhein irdisch spys ess. Sie hett aber allwegen gessen und sage den lütten, si söllten die armen spysen; domit ist ir teil worden, daz si zhessen (!) allwegen gefunden het.

Item si hett ein klein Jhesussili in eim wiegen gehept, und als das crutzifix geblůtet hett, ist blůt doruff fallen und hett daz Jhesussili mit blůt gestrichen. Und ist ein töchterli gsin, die hett si fragt, was daz wer, und wie es käm, das das Jhesussili also blůtig wer, do gab si dem töchterli ein antwurt, es käm von gott. Daz hielt man, als sollichs uskam, ouch für ein gross zeichen.

Uff Donstag, den 29. Abbrellens a° etc. 18, in gegenwürtigkeit der fürnämen, ersamen wysen Anthoni Villing, Jacoben Helbling, Jacoben Techterman, der Räten, Danyel Meyer und Jehan Deplet, burgern zů Fryburg hett aber Anni Lamettin verjechen, si hab zOugspurg allerlei heilgen lassen malen und hett die ettlichen frommen usgeben und inen gesagt, si kämen von St. Anna, die hette iro sollichen heilgen geben.

Item es sind ettlich leyen, die sind zů ir komen und hand si umb heiltůmb gebetten; als si dann ettlich heiltůmb gehept, do het si inen bein us dem beinhuss für heiltumb geben.

Item si hett ein tüchli gehept, so ir ein erenman gebracht und geschenkt het, daz hett si einr frowen geschenkt und iro zů verstan geben, St. Anna hette iro dasselb tüchli geben.

Item ir bichtvatter hett in siben jaren von ir nützit anders gewüsst, dann daz si nützit ess, wann si hatt ims nie gebichtet.

Item si hett Unser Lieben Frowen har gehept und hett irs har ouch genommen und hett gesagt, es sy Unser l. Frowen har gewesen.

Item si hett ir leben lang dhein rechte bicht nie getan, dann uff ir letzte bicht, so si z'Ougspurg zum letsten getan hett.

Uff Sampstag, den letsten tag Abbrellens a° etc. 18, ward die Anni Lamelottin obgemeldt vom leben zum tod verurteilt, namlich zů ertrenken. Associaverunt ipsam [sc. condemnationem] Peter Mertz, grossweibel, Jacob Techtermann et ego supradictus curie civilis Fryburgi secretarius [Jost Zimmermann?].

Beilage II

(St.-A. Freiburg, Seckelmeisterrechnung Nr. 231 [1518, Sem. I])

S. 69, Abschnitt „Zů richten über das blůt":

Denne ist uber des armbrosters wip Lamentin seligen gangen mit allem 18 ℔ 8 d.

Beilage III

(St.-A. Freiburg, Ratsmanual XXXV, 80v)

4. Mai 1518. Presentibus Hans Techtermann, Petermann von Perroman, Studer, Seyler, Villing, Bugniet, Marti, Krumenstolln, Helbling, Gribollet, Ammann, Vögnilli, Nusspengel, Schnewly, Jacob Techtermann, ferner die Fenner der Burg, Au, Neustadt.

Demnach ist die gemeldt Anna Lamentin mit urteil erkent zů ertrenken, also, daz ein herr schultheiss als ein statthalter des rychs die gemeldt Anna dem nachrichter soll befelchen, der sy soll füren an daz wasser, do dann die gewonliche gerichtstatt ist, und in einen sack stossen und dannenthin in den tiefendesten wag schiessen und do unden so lang halten, biss daz die seel von lyb scheid, und demnach si soll uffen gryen vergraben, und was gütter sy dann des irn verlässt, sollen minen herrn vervallen sin. Und gipt die urteil mer us gnaden dann rechten.

Hans Bachmann, der armbruster, ist us der gefängknuss gelässen uff ein urfech, daz von siner gefängknuss niemans dhein schand, schad noch schaden werd zůgefügt weder mit worten noch mit werken, desglichen weder sin lib noch gůt entfrömbdt zu miner herrn gunst, wüssen und willen, und soll burgschaft geben, wo im die parthy von des knaben wegen des kostens nitt wöllt erlassen, dorumbzimt.

Zur Abendmahlskontroverse in der Reformationszeit, insbesondere zur Entwicklung der Abendmahlslehre Zwinglis

Von **Walther Köhler**, Zürich

Der Aufsatz von Karl Bauer: „Symbolik und Realpräsenz in der Abendmahlsanschauung Zwinglis bis 1525 (Bd. 46, S. 97 ff.) läßt es mir notwendig erscheinen, zur Verhütung weiterer Mißverständnisse die Problematik der Abendmahlskontroverse in der Reformationszeit scharf zu fixieren und die Abendmahlslehre Zwinglis am rechten Orte einzustellen. Ich lasse alles nicht zur Sache Gehörige beiseite und wähle im Interesse der Klarheit und Kürze die knappe Form von Thesen. Dabei muß ich freilich voraussetzen, daß für eine fruchtbare Erörterung die Lektüre meines ganzen Buches über den Abendmahlsstreit zwischen Zwingli und Luther unerläßlich ist, und die Berücksichtigung nur der ersten Abschnitte (bis etwa S. 117) nicht weiter führt.

1. Von Nuancierungen abgesehen, die hier nicht weiter berücksichtigt seien, stehen in der Abendmahlskontroverse nicht weniger als fünf Anschauungen nebeneinander bzw. gegeneinander:

a) Die Lehre von der Transsubstantiation. Vertreter: die katholische Opposition, insbesondere die Kurialisten. Inhalt: Wesensverwandlung, leibliche Realpräsenz, die einerseits gesteigert werden kann zur Gegenwärtigkeit des am Kreuze hängenden Christus, anderseits sich eine gewisse Sublimierung gefallen lassen muß, sofern die materia sacramenti scharfer Umreißung entbehrt und fides oder contemplatio des Sakramentsempfängers Spiritualisierung bedingen. (Beispiel: bei mir S. 808 ff.)

b) Die Lehre von der Konsubstantiation. Vertreter: Luther und die Lutheraner. Inhalt: Beibehaltung der Elemente Brot und Wein; in Verbindung mit ihnen leibliche Realpräsenz des gott-menschlichen Christus, deren logisch-dogmatische Möglichkeit und Notwendigkeit christologisch (Zweinaturenlehre, Ubiquität) erwiesen wird. Die Leiblichkeit kann gesteigert werden zum Zerbeißen des Leibes mit den Zähnen, sie kann herabgestimmt werden zu einem: vere et substantialiter adest unter Preisgabe leiblicher Wesensprädikate, wenn der volle Akzent auf den Glauben des Empfängers fällt, der die Sündenvergebung und nicht sowohl ihr Vehikel, den Leib Christi, ergreift, sie bleibt aber stets eine reale Objektivation (auch für den Ungläubigen) und verflüchtet sich niemals in die reine Subjektivität (nur in der Menschen Gedächtnis). Die

innerhalb dieser Grenzen mögliche Mobilität Luthers wie auch die Entwicklung seiner Abendmahlslehre sei nur angedeutet.

c) Die mystische Abendmahlslehre. Vertreter: Erasmus (nach dem Vorgange mittelalterlicher Mystiker, wie etwa Taulers oder der Brüder vom gemeinsamen Leben). Inhalt: Realpräsenz und Objektivation. Aber peinliches Vermeiden näherer Definition, daher keinerlei Betonung (aber auch keine unmittelbare Leugnung) leiblicher Realpräsenz, unbefangenes Reden von Brot und Wein und der Realpräsenz „in" und „unter" ihnen, vielmehr Einhüllen aller Detailfragen in mystischen Nebel: calix mysticus, modus mirabilis, ineffabilis. Der mystische Gedanke der rein innerseelischen Kommunion kann allen Nachdruck auf die innere Bereitung der Seele, ihren Glauben, legen lassen, so daß die Objektivation zwar nicht verschwindet, aber der Wertbetontheit entbehrt. (Belege: bei mir S. 50 ff.)

d) Die rein symbolische Abendmahlslehre. Vertreter: Honius, Karlstadt. Inhalt: est = significat in den Einsetzungsworten, Leugnung jeglicher Realpräsenz und Objektivation, Christus nur „in der Menschen Gedächtnis", subjektiv, indem sie bei der Abendmahlsfeier an ihn denken („Gedächtnismahl"). Die Elemente sind Pfand, wie der Ring des Bräutigams an die Braut, werden wertbetont aber nur durch den Glauben, nicht an die Realpräsenz, vielmehr an Christi Erlösungstat[1]. Dieser persönliche Glaube „hoc est vere Christum manducare et sanguinem eius bibere"[2]. Die hier mögliche Mobilität bewegt sich in den Grenzen: manducatio fidei, Christum fide accipere (Honius; der Akzent liegt aber völlig auf dem subjektiven Glaubensakt, ein Herabkommen Christi und eine geistige Realpräsenz wird nicht behauptet) und: Gemeinschaftsmahl der Erinnerung, ohne Betonung des Christum erfassenden Glaubens (Karlstadt und die Täufer).

e) Die Lehre von der Fiduzialpräsenz. Vertreter: die Straßburger, vorab Bucer, Calvin. Inhalt: Ablehnung der leiblichen Realpräsenz, Betonung der geistigen Realpräsenz, contemplatione fidei. Zum Unterschiede von d) fällt aber der Nachdruck auf das Objekt des Glaubens, dessen Präsenz als Objektivation wertbetont wird, und nicht auf das (für die Präsenz des Objektes freilich notwendige) Subjekt. Die Mobilität bewegt sich in den Grenzen, daß die von Transsubstantiations- und Konsubstantiationslehre für die Realpräsenz gebrauchten termini (Sakrament, vere adesse, Christum edere, substantialiter usw.) gebraucht werden können in Applikation auf die geistige Realpräsenz, daß hingegen leibliche Realpräsenz und Genuß seitens der Ungläubigen ausgeschlossen wird.

Trotz aller Polarität berühren sich die verschiedenen Anschauungen bald an dieser, bald an jener Stelle. Gegensatz und Berührung in ihrer

---

1) Honius: Similiter sumens eucharistiam, pignus sponsi sui, qui se ipsum dare testatur, firmiter credere debet, Christum iam esse suum, pro se traditum atque sanguinem eius pro se fusum (Enders III, S. 412 f.).

2) Ebenda.



Verflechtung bedingen die Tragik des Abendmahlsstreites. a) und d) bilden die Rechte und die Linke und haben nur leise Berührung in der manducatio fidei; a) und b) berühren sich so, daß Luther von den Katholiken gegen d) ausgespielt werden konnte; c), die Brücke von a) hinüber nach d) und e), tritt zurück mit der Herausarbeitung scharfer Begriffe, denn seine Eigenart ist die mystische Unbestimmtheit. Ganz enge berühren sich d) (Honius) und e), nur daß dann e) um der unterstrichenen Objektivation willen die Union mit b) gewinnen möchte.

2. Anfang und Endpunkt der Abendmahlsanschauung Zwinglis sind durch a) und e) markiert. Zwischen beiden liegt eine Entwicklung, die teils dogmengeschichtlich, teils politisch bedingt ist. Wissenschaftlich unzulässig ist, die Anschauung von 1530 (fidei ratio und fidei expositio) in frühere Zeit zurückzutragen und diese von ihr aus zu erklären (so Bauer, S. 103), da sie einer ganz bestimmten, akuten politischen Situation entspringt. (Belege: bei mir S. 396 ff., 462 ff., 730 ff., die langsame Heranbildung der Ansicht von 1530 unter Straßburger Einfluß, ferner die Korrespondenz von 1530 [z. T. ungedrucktes Material bringt Bd. XI der kritischen Zwingli-Ausgabe].)

3. Die Abkehr Zwinglis von der katholischen Transsubstantiationslehre (a) wird markiert durch den Brief an Thomas Wyttenbach vom 15. Juni 1523 (bei mir S. 21 ff.). Die Markierung schließt nicht aus, daß schon vorher Zweifel an jener Lehre bestanden (bei mir S. 29).

4. Unhaltbar aber ist sowohl die Annahme (Egli, Baur [1]), daß Zwingli „von Anfang an" (man sieht hier von einer katholischen Periode ganz ab und datiert den „Anfang" vom Briefe an Wyttenbach, dessen Inhalt nach rückwärts prolongiert wird) in bewußtem Gegensatz zur Abendmahlslehre Luthers stand, „von Anfang an" eine rein symbolische Abendmahlsanschauung (also d) vertrat, als auch die Annahme (Ad. Zahn, K. Bauer), daß Zwingli „die Lebenseinheit mit dem ganzen Christus und unsere Speisung nach Leib und Seele durch das verklärte Haupt im Himmel" (Zahn) nie aufgab, bzw. „eine Gegenwart des gekreuzigten Leibes Christi für den Glauben jederzeit annehmen konnte" (Bauer, S. 104). Der ersteren Annahme liegt ein Übersehen von c) und e) zum Grunde, markiert durch die fidei ratio und fidei expositio (These 2), der letzteren ein Übersehen von c) und eine Gleichsetzung von d) und e) [2].

5. Die Selbständigkeit von d) bei Zwingli, die nicht etwa nur eine Akzentuierung eines Momentes innerhalb einer d) und e) umfassenden

1) Mir ist wohl bewußt, daß Egli und Baur in ihrer Ansicht sich nicht völlig decken, indem Baur etwas zurückhaltender sich ausdrückt, aber diese Nuancierung ist unwesentlich. Ebensowenig sollen A. Zahn und K. Bauer von mir völlig identifiziert werden.

2) Vgl. Bauers Schlußsatz: „Zuletzt hat er in der Ratio fidei beides (nämlich den Tropus und die Fiduzialpräsenz) nebeneinander zur Geltung gebracht, wie es an sich von Anfang an für ihn innerlich zusammengehörte" (Sperrung von mir).

Anschauung war, wird markiert durch seinen Brief an Matthäus Alber in Reutlingen vom 16. November 1524 (bei mir S. 72 ff., besonders S. 75) und fortgeführt[1] bis zu den von Bucers Unionstendenzen beeindruckten Schriften, die dann langsam e) vor d) rücken. (Belege bei mir S. 78 ff., 483 ff.; O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus III, 1926, S. 84 ff.[2].)

6. Die selbständige Anschauung d) hat Zwingli aus dem Briefe des Honius gewonnen. (Beweis: seine eigenen Aussagen, bei mir S. 61 ff., 72 ff.; Bauer, S. 100 und der Nachweis der Abhängigkeit des Briefes an Alber von der Exegese des Honius, bei mir S. 72 ff.).

7. Vorher, das heißt seit der Abkehr von der katholischen Transsubstantiationslehre (These 3), hat Zwingli die Anschauung c) vertreten und die in ihr enthaltene Realpräsenz und Objektivation in der Auslegung der 67 Schlußreden ausdrücklich und persönlich gegen eine allfällige gegenteilige Meinung sicher gestellt. (Belege bei mir S. 16 ff.)

8. Die Bekanntschaft Zwinglis mit dem Briefe des Honius, die nicht die sofortige einschneidende Wirkung zur Folge gehabt haben muß, ist daher in die Zeit etwa Juni 1523 bis Sommer 1524 zu legen. (Belege bei mir S. 62; O. Ritschl a. a. O., S. 87: „nicht vor dem September 1523".)

9. Die Selbstaussagen Zwinglis über die Entwicklung seiner Abendmahlslehre können mit dem primären Befunde aus seinen Schriften nicht in vollen Einklang gebracht werden. Insbesondere besteht seine Behauptung, die Anschauung d) sofort nach seiner Abkehr vom Katholizismus vertreten zu haben, nicht die Probe.

10. Angesichts des notorischen Irrtums in den Selbstaussagen Zwinglis über sein Verhältnis zu Luther ist die in These 9 ausgesprochene Diskrepanz nicht singulär. Sie wird erklärlich psychologisch aus der engen Verwandtschaft der subjektiven Seite von c) mit d), taktisch als Abwehrmaßnahme gegen den von der katholischen Opposition (am Grüt, Eck u. a.) erhobenen Vorwurf der Wankelmütigkeit.

---

1) Die Fortführung ist eine Mobilität innerhalb der in These 1 d) angegebenen Grenzen. Vgl. z. B. zur spiritualis manducatio im Briefe an Alber bei mir S. 76, anderseits die Fassung nur als Gemeinschaftsmahl (ceremonia, qua se homo ecclesiae probat) im Commentarius bei mir S. 82 ff., 89 ff.

2) Treffend sagt Ritschl (S. 85): „So aber richtet sich auch der bei der Abendmahlshandlung notwendige Glaube nach Zwinglis Ansicht gar nicht direkt auf die Einsetzungsworte und ihre Verheißung, sondern auf das durch Christus ein für allemal erreichte Ergebnis, daß die von Gott erwählten Gläubigen durch seinen Tod und durch sein für sie vergossenes Blut erlöst und mit Gott versöhnt worden sind." Genau so bei Honius, vgl. die Anm. zu d). Das ist eben die Abendmahlslehre d), und nicht e). — Im übrigen ist die ganze Spannung zwischen den Straßburgern und Zwingli, sein Widerstand gegen die Unionstendenz nur verständlich bei Unterscheidung von d) und e). Nicht minder der ganze Streit der Straßburger mit den Berner Zwinglianern, wozu man jetzt O. Strasser, Capito in Bern, 1928, vergleichen wolle.

11. Ist die Quelle für c) bei Zwingli Erasmus gewesen, so rückt ihn seine Fortentwicklung über d) zu e) dogmengeschichtlich vor Calvin, wobei jedoch der Einstrom Bucers als Vertreters von e) auf beide, Zwingli und Calvin, in Rechnung zu stellen ist.

Erläuterung zu These 6—11: Die Stelle: ipse ex Honio Batavo per „Est pro significat" expedivi (Schuler-Schultheß III, S. 553) zu übersetzen: ich habe seit dem Niederländer Honius (was dann sofort durch ein „oder" gleichgesetzt wird einem „nach dem Vorgang des Honius") est mit significat erklärt (Bauer, S. 100), ist unmöglich. Ganz abgesehen davon, daß aliquid ex aliquo expedire durchaus nicht eine „viel zu harte Ausdrucksweise" ist, vielmehr eine ganz übliche (vgl. die Wörterbücher), und der horazische Konsul Metellus, dessen Amtsjahr den Kalender markiert, für eine chronologische Deutung doch etwas anderes ist als eine Privatperson, scheitert die Deutung am Zusammenhang der Stelle. Zwingli will die Deutung der Abendmahlsworte geben (verborum Christi expositionem adorimur 551). Er wiederholt seine früheren Belege ex scripturis, nämlich ex veteribus (A. T.), ex novis (N. T.), weist Luthers Vorwurf, sie, die Zwinglianer, seien gespalten, zurück, indem er unterstreicht, daß sie allesamt den symbolischen Charakter der Abendmahlsworte festhalten: omnes enim adserunt symbola tantum esse, de quibus est controversia. Dann folgt der Satz: verba tamen diversis modis expediunt, und es wird mit Polemik gegen Luther des Carolstadii expedimentum verborum gedacht, das heißt der Deutung der Worte durch Karlstadt. Zwingli akzeptiert sie nicht, wiederholt vielmehr: nunc autem quum alius sic expediat, alius autem sic, nihil tamen dissidii inter nos oritur. Und nun folgt der Satz: Ipse ex Honio Batavo ... expedivi. Das kann nur heißen: meine (Ipse hat den Ton, es war ja vorher von anderen — Oekolampad[1], Schwenckfeld[2], Karlstadt — die Rede) Deutung („est" pro „significat") habe ich von Honius; zum Überfluß sagt Zwingli noch: placebat simplex ista et cuivis obvia expositio, mit der ihn, wie er ebenfalls sagt, Rhode und Saganus bekannt machten. Es folgt weiter der Satz: Oecolampadius autem Tertullianum sequutus ad hunc modum expedivit (folgt Oekolampads Deutung). Also: Ego ex Honio Batavo expedivi, Oecolampadius autem Tertullianum sequutus expedivit; ex ist also soviel wie sequutus, also gewiß = „nach dem Vorgang", aber nicht im zeitlichen („seit") Sinne, was bei Oekolampad bezüglich Tertullian ja gar nicht passen würde, sondern im sachlichen Sinne = aus Honius schöpfend. Das kommt tatsächlich auf meine ursprüngliche, formell nicht ganz korrekte Übersetzung heraus: „ich habe von dem Niederländer Honius die Erklärung des Est durch Significat erworben". Das post hoc ist eben

1) Auf ihn gehen die Worte: corpus accipitur pro figura corporis.
2) Auf ihn gehen die Worte: alius invertit verba.

doch hier ein propter hoc.[1] Tertullian hat Oekolampad, Honius Zwingli auf seine Ansicht geführt. Die beiden „haben" sie von dorther. Zwingli sagt ja auch ausdrücklich, daß er zwar wohl gewußt habe, was ein Tropus sei (illa certe tempestate troporum non ignarus), aber die Lokalisierung eines Tropus im „est" war ihm neu und er akzeptierte sie (placebat). — Über das „Wann?" der Bekanntschaft mit Honius ist weitere Äußerung unnötig.

Bezüglich der Anschauung Zwinglis unmittelbar (d. h. nach Abstoßung der Transsubstantiationslehre) vor der Bekanntschaft mit Honius gehen Bauer und ich darin einig, daß er die rein symbolische Anschauung (d) nicht vertreten hat. Aber während Bauer die letztere jetzt überhaupt ganz ausschaltet (vgl. S. 49, Anm. 2) und die symbolische Anschauung mit der Fiduzialpräsenz (also d + e) als „von Anfang an zusammengehörig" faßt, lasse ich Zwingli die mystische Abendmahlslehre (c) vertreten. In den dafür von mir (in meinem Buche S. 16ff., ZKG. 45, S. 403ff.) beigebrachten Stellen vermag ich nur die Identität mit c), aber nichts von einer Fiduzialpräsenz (e) zu finden, geschweige denn eine rein symbolische Fassung (d); ich muß darauf verweisen. In der berühmten Stelle aus der Auslegung der Schlußreden sehe ich nach wie vor eine öffentliche, persönliche Bezeugung der objektiven Realpräsenz durch Zwingli, also tatsächlich ein Bekenntnis. Die Auffassung der Auslegung der Schlußreden als „lediglich dazu dienend, den Standpunkt des Zürcher Rates näher zu umschreiben und zu begründen" (Bauer, S. 103) ist unhaltbar[2]. Die 67 Schlußreden sind freilich auf Wunsch des Rates von Zwingli rasch („denn das zyt nit lang gestreckt was" opp. II, 14[3]) zusammengestellt worden (aber natürlich auch ein Bekenntnis Zwinglis), aber die Auslegung ist sein ganz persönliches Werk. Man lese seine Widmung (II, 14ff.) „Also bin ich von vilen fründen gottes ernstlich gebetten, es hat mich ouch die er sines worts gezwungen". Er lehnt es ausdrücklich ab, seine Auslegung den Zürchern zu widmen (II, 15, 15ff.), und widmet sie den Glarnern, seiner früheren Gemeinde („ettwan minen schäfflinen"): „dise min arbeit, damitt ich bewisner trüw und eeren, mir by üch angethon, ingedenk sin erfunden wurd". „Dise meinungen all und noch vil mee werdend ir hie innen

[1]) Beweis (zugleich auch für die Deutung des ipse ex Honio . . . expedivi): der Brief Zwinglis an die Schlesier 17. April 1526 (opp. VIII, 569). „At omnia ista vitat significandi verbum, non hoc de nobis tanquam autore depromptum, sed ab Honio, viro ut mediocriter docto, ita inmodice pio."

[2]) Sie hängt damit zusammen, daß nach Bauer (Zeitschr. f. system. Theol. 5, S. 390) Zwingli „nur (von mir gesperrt) der Sachverständige und Berater des Rates, weil er ihm die für die Reformation maßgebende Bibel deuten kann", gewesen sein soll. Aber das Zürcher Reformationswerk ist eminent persönlich Zwinglis Werk gewesen, gerade weil er — in thesi — „nur der Sachverständige und Berater des Rates war". Es ging bis hart an die Grenze der Diktatur.

[3]) Vgl. 15, 16: „die frommen von Zürich, uß dero wysem radt sölcher anschlag (d. h. Anfang) geflossen ist", aber eben nur der „anschlag", nicht mehr.

finden, die **ich** zu gutem allem Christenvolck ... zemmengetragen" (II, 17, 16 f.). Vom Zürcher Rate ist gar keine Rede, ebensowenig in den einzelnen Artikeln — sogleich der erste Satz des ersten Artikels hat „ich" als Subjekt —, die Auslegung hat die stärkste persönliche Note (so gewiß sie natürlich nicht in Spannung zur Obrigkeit steht). Insbesondere der 18. Artikel mit der berühmten Auseinandersetzung Zwinglis mit Luther hat mit dem Charakter einer Staatsschrift, als die man nach Bauer die Auslegung der Schlußreden fassen müßte, nichts zu tun.

Und nun höre man die Worte: „Hie söllend aber die einvaltigen lernen, daß man hie nit strytet, ob der fronlychnam und blut Christi geessen und truncken werde (dann daran zwyflet dheinem Christen), sunder ob ob es ein opffer sye oder nun [= nur] ein widergedächtnus" (II, 128). Der Zusammenhang ist dieser: Zwingli hat scharf betont, daß die Messe kein Opfer sei, sondern ein Wiedergedächtnis des Opfers (II, 127, 20), eine Sicherung für die Schwachen. Da gilt es einem falschen Verständnis wehren: „Einfältige" schließen, aus dem Begriffe „Wiedergedächtnis", Leib und Blut Christi werde also nach Zwingli nicht gegessen bzw. getrunken. Dagegen wehrt er sich energisch (vgl. ZKG. 45, S. 403). Er präzisiert — darin stimmen Bauer und ich überein — das Streitobjekt: es geht um das Meßopfer und nicht um die Realpräsenz. Aber darf man die Begründung: „denn daran zwyflet kheinem Christen" deuten: „dagegen hat noch Niemand die Realpräsenz in Zweifel gezogen, und darum besteht kein Anlaß, auf sie jetzt einzugehen" (so Bauer in ThBll.) oder: „nicht zur Diskussion steht der Charakter des Abendmahls als sacramentum, sondern nur die Frage, ob es auch ein sacrificium sei" (Bauer in ZKG. 46, S. 103)? Die Worte bedeuten mehr. Gewiß heißen sie — dazu hätte es einer besonderen germanistischen Bekräftigung nicht bedurft —: „daran zweifelt kein Mensch." Aber diese Wiedergabe ist deutungsfähig. „Daran zwyflet kheinem Christen" entspricht dem, was Anselm von Canterbury[1] mit: „Hoc nulli dubium est" wiedergibt, das heißt: das ist für keinen Christen zweifelhaft, also auch für mich, Zwingli, nicht. Das in dem Dativ liegende subjektive Moment fällt bei Bauer unter den Tisch; statt dessen wird eine Objektivität behauptet, die dem Zusammenhang und dem Wortlaut nicht gerecht wird. Zwingli schließt sich mit den Worten ein in die an der Realpräsenz festhaltenden Christen[2]; das ist ein Bekenntnisakt, an dem nicht zu rütteln ist. Dann aber ist es unmöglich, bei Zwingli „von Anfang an" die rein sym-

1) Cur deus homo? I, S. 9.

2) Auch in der Wahl des Wortes „Christ" steckt ein subjektives Moment: kein ehrlicher Christ bezweifelt das! So auch **Loofs**: „kein Christ zweifle daran, daß Leib und Blut Christi gegessen und getrunken werde". Die Frage ist dann nur: wie kann Zwingli das behaupten?

bolische Auffassung (d) anzunehmen. Das tut auch Bauer nicht, wie jetzt deutlich wird. Egli und andere hatten es getan. Es ist aber auch unmöglich, die Worte in Einklang mit einer „heimlichen symbolischen Auffassung, mit der sich ein Festhalten an einer Realpräsenz (scil. contemplatione fidei, also e) vertrug", zu bringen. Denn da diese Auffassung nach Bauer[1] eine „Entdeckung" Zwinglis sein soll, würde er, da er jede Erklärung vermeidet, sich vor seinem Lesepublikum ganz anders geben, als dieses ihn verstehen kann. Diese Unehrlichkeit traue ich ihm nicht zu. Der Leser muß nach jenen Worten in Zwingli einen Anhänger und Bekenner der Realpräsenz im Sinne einer massiven Objektivation vermuten; der ist er, wenn er, wie ich gezeigt zu haben glaube, die erasmisch-mystische Auffassung (c) vertrat. Der Leser vermutet aber nicht etwas ganz Neues, noch dazu etwas, was die Objektivation sehr stark subjektivierte (e)[2].

Aber nun hält mir Bauer Inkonsequenz vor: Zwingli habe noch am 14. Januar 1525 „deß Herrn brot und win ein fronlichnam und blut Christi genempt in offenlicher predig" und ebenso in Dezember 1524 die Ausdrücke „das gebenedyet brot" und „sakrament des lichnams Christi" gebraucht, sei also damals (wenn meine Anschauung richtig wäre) doch auch unehrlich gewesen (ZKG. 46, S. 100 f.). Aber mit der ersteren Äußerung läßt sich schwer argumentieren; sie steht im Briefe eines scharfen Zwingligegners, Grebel, der entrüstet an seinen Schwager Vadian schreibt (Vad. Briefsammlung Nr. 420). Es ist sehr wohl möglich, daß er übertreibt; wir wissen nicht, was Zwingli wirklich auf der Kanzel gesagt hat. Aber davon abgesehen, so habe ich stets den Finger darauf gelegt, daß Zwingli nach Kenntnisnahme des Briefes von Honius keineswegs sofort sich der rein symbolischen Auffassung (d) ganz verschreibt, vielmehr, zum Beispiel im Briefe an Alber, also am 16. November 1524, noch unsicher ist[3] und die volle Sicherheit erst im Commentarius de vera et falsa religione, also im März 1525, gewinnt. Die von Bauer herangezogenen Stellen fallen also in die Periode der Unsicherheit. Ich habe nun aber (a. a. O. S. 79) schon darauf hingewiesen, wie „sehr reserviert nicht aus Heuchelei, sondern aus gebotener Vorsicht" sich Zwingli im Dezember 1524 (in „wer Ursache gebe zu Aufruhr") ausdrückt. In einer Schrift, die gegen andere den Vorwurf des Revolutionären schleudert, wird man naturgemäß sich selbst möglichst antirevolutionär, möglichst konservativ, geben. Sind denn aber die gebrauchten Formeln „unehrlich"? Schwerlich. Zwingli hat auch später

1) Über die Unrichtigkeit der Auffassung s. unten.

2) Es sei auch noch einmal (vgl. ZKG. 45, S. 403) an die energische Zurückweisung des Vorwurfes erinnert: „Wer unternimmt sich den Fronleichnam Christi dem Christenvolk zu nehmen?"

3) Bei mir S. 77. Vgl. die Stelle: „si modo panis solummodo est" — wenn wirklich nur Brot da ist!

noch, als ihm die rein symbolische Auffassung feststand, das Abendmahl „Sakrament“ nennen können (bei mir z. B. S. 87. 472f. 483f.) und das Brot vom profanen Beckenbrot distanziert (bei mir S. 110. 483 u. ö.)[1] — wie viel mehr damals, wo er unsicher war und Vorsicht geboten war! Hier lief für ihn die Grenze gegen Karlstadt (bei mir S. 106 f. u. ö). Es ist durchaus möglich, daß er wirklich auch die von Grebel indizierten Ausdrücke gebrauchte. Ihr persönlicher Gebrauch, der gewiß deutungsfähig war, ist doch wohl etwas anderes als die unzweideutige öffentliche Erklärung: es ist für keinen Christen zweifelhaft (womit also Zwingli sich mit der ganzen Christenheit zusammenschließt), daß Leib und Blut Christi gegessen und getrunken werden. — Die volle Sicherheit hat Zwingli, wie gesagt, erst im Commentarius gewonnen; darum auch hier die Retraktation (bei mir S. 83f.), die bei Bauer nicht zu ihrem Rechte kommt (die Einschränkung: Zwingli widerrufe seine in der Auslegung der Schußreden vorgetragenen Äußerungen, „sofern diese nicht an die Realpräsenz gerührt hatten“, schwächt zu sehr ab[2]). Aber warum stellt Zwingli je länger desto deutlicher die Sache so dar, als habe er von Anfang an die rein symbolische Auffassung (d) vertreten, sie aber aus pädagogischen Gründen nicht bekannt gegeben?[3] Darüber habe ich eingehend ZKG. 45, S. 406 gehandelt und verweise darauf. Er hat ein klares Bild der Entwicklung nicht besessen, und bei der außerordentlich schmalen Grenze zwischen den beiden in Rede stehenden Auffassungen (c und d) ist eine Verwischung der Linien durchaus begreiflich[4]. Um so mehr, als nun die katholische Opposition (Eck und am Grüt) ihm Widerspruch zwischen Einst und Jetzt, also Zwiespältigkeit, und Katholizismus in seiner ursprünglichen Abendmahlslehre vorrückte. Eck tat das erstmalig am 28. Oktober 1525 (bei mir S. 166), am Grüt schon am 11. April 1525 (ib. S. 98 ff. 106 ff.) Die Gefährlichkeit dieser katholischen Opposition, die Zwingli zu einem Zweifrontenkampf zwang, zieht sich als ein Leitmotiv durch die ganze Darstellung meines Buches hindurch. Die Abwehr des Verdachtes auf Zwiespältigkeit erwies sich als geboten, und Zwingli rückt von seinem früheren, tatsächlich katholisierenden Standpunkt (c) genau so ab wie von Luther, als es gefährlich wurde, ihn zu bekennen.

---

1) Grundvorstellung ist: man kann, wenn man sich des Tropus, der Metapher, der Metonymia bewußt ist, das signum mit der res significata wiedergeben, darf also das Brot den Leib des Herren nennen.

2) Zwingli sagt deutlich, daß quaedam . . . aliter [scil. als in seinen früheren Schriften] sich finde (III, S. 774). Vgl. die offene Erklärung: retractamus igitur hic, quae illic diximus, tali lege, ut quae hic damus anno aetatis nostrae quadragesimo secundo, propendeant eis, quae quadragesimo dederamus (ib.).

3) Vgl. z. B. III, S. 774, 18.

4) In Rechnung zu stellen ist auch die ganz allgemeine Reflexion, die H. Schöffler (Protestantismus und Literatur, 1922, S. 41) in die Worte faßt, „daß die Aussagen aller großen Männer über ihre eigene Vergangenheit stets von der Wissenschaft besonders sorgfältig nachgeprüft werden müssen“.

Daß Zwingli seine vor der Kenntnis des Honiusbriefes vertretene Abendmahlsanschauung (c) Erasmus entnommen hat, kann bei der Identität der von beiden gebrauchten Formeln (Nachweis bei mir S. 49 ff.), der starken sonstigen Abhängigkeit Zwinglis von Erasmus[1] [illegible] und bei dem eigenen Bekenntnis (se ex Erasmi scriptis primum hausisse opinionem suam de coena domini CR. IV, S. 970, bei Bauer ThBll., S. 219) nicht bestritten werden; diesen Einfluß auf die Hermeneutik zu beschränken, ist schon um deswillen nicht angängig, weil mit der Hermeneutik doch ihre Anwendung, das heißt die Erklärung selbst einwirkt. Die Originalität Zwinglis ist dabei von mir durchaus festgehalten, insbesondere das eminent religiöse Interesse Zwinglis an der Reinheit des Glaubens betont worden (z. B. S. 88 f., 474 meines Buches). Allerdings den „Entdecker“ der Realpräsenz contemplatione fidei (e) vermag ich (gegen Bauer) in Zwingli nicht zu sehen. Die Fiduzialpräsenz (e) wurzelt in Straßburg (bei mir S. 208 ff., 730 ff.), und Zwingli hat erst in sehr mühsamer Verhandlung im Interesse der Union für sie gewonnen werden müssen. Gewiß gehört er dann vor Calvin, es liegen sogar ganz intime Calvinsche Spezifica schon bei ihm vor (bei mir S. 484), aber die Linie läuft nicht: Zwingli-Bucer-Calvin (so Bauer, ZKG. 46, S. 105), sondern: Erasmus-Bucer-Zwingli-Calvin.

Auf Sonstiges einzugehen, erübrigt sich. Zum Wahrheitsfanatiker habe ich Zwingli ebensowenig gemacht wie ihn und Luther[2] zum Subjektivisten. Die Verflechtung der Abendmahlskontroverse in die politischen Verhältnisse und die Gefahr, sie von ihnen zu isolieren, scheint mir allerdings wesentlich; die Entwicklung Zwinglis von d) zu e) ist politisch bedingt, daher auch von Zwingli sehr ungern vollzogen worden. Über die Mystik bei Zwingli steht eine Arbeit von A. Burckhardt in Wytikon zu erwarten.

---

[1]) In den Randglossen Zwinglis zum Römerbrief (Mskr. der Zentralbibliothek Zürich) wird z. B. die Erklärung des Erasmus auf Schritt und Tritt herangezogen.

[2]) Wenn ich an der von Bauer (S. 102, Anm. 2) genannten Stelle von der „Wiederentdeckung der reinen, persönlichen Religion“ bei Luther sprach, so habe ich doch in den unmittelbar folgenden Worten dem Bilde des religiösen Subjektivisten unzweideutig vorgebeugt: „Es ist vielleicht sein Größtes, daß er diese objektive Begriffswelt [die er festhält, wie ausdrücklich gesagt war] so völlig seelisch durchdrang, daß sie zwar nicht ihre Existenz, wohl aber ihren Wert verlor.“ Das Persönliche in der Religion ist bei Luther nie rein subjektiv geworden; es darf freilich auch nicht ganz ausgeschaltet werden, wie gegenwärtig die Dialektik versucht. Es ist stets beides, Objektives und Subjektives, bei Luther beisammen, aber der Bewegungsrhythmus kann sehr stark schwanken.

Oekolampad und Butzer in französischer Übersetzung

Von **Ernst Staehelin**, Basel

Am 1. Juli 1542 forderte das Pariser Parlament die theologische Fakultät der Pariser Universität auf, ein Verzeichnis der von ihr zensurierten Bücher anzufertigen. Dieses Verzeichnis ist nicht auf uns gekommen, wohl aber ein Nachtrag, der die von der Abfassung des Verzeichnisses bis zum 2. März 1543 zensurierten Bücher enthält. Unter den 65 darin aufgeführten Nummern stehen an fünfter und sechster Stelle: „L'Exposition sur la premiere epître de S. Jean" und „Exposition de l'evangile de notre Seigneur selon S. Matthieu". Im August 1544 erschien der Index der Pariser Fakultät zum ersten Male im Drucke und wurde 1547, 1551 und 1556 in ständig vermehrter Form neu aufgelegt; auch darin finden sich von der ersten Ausgabe an beide genannten Werke verzeichnet, die „Exposition sur l'evangile de Sainct Matthieu" unter der Rubrik: „Catalogus librorum Gallicorum ab incertis authoribus", während die „Exposition sur la premiere epistre de Sainct Jehan, divisee par sermons" unter die Erzeugnisse der Druckerei Etienne Dolets herübergenommen ist[1].

Ohne Zweifel sind mit diesen Titeln zwei Schriften bezeichnet, von denen je ein Exemplar in der Bibliothèque Mazarine in Paris auf uns gekommen ist[2]. Die erstere trägt den genauen Titel:

„Exposition sur la premie || re Epistre de S. Jehan Apostre / di- || uisee par Sermons tresuti- || les a tous amateurs de || vraye et chrestien || ne predica || tion. || Avec la Table / demonstrant les sen- || tences et motz plus notables || en icelle ||[3]. Translatee de Latin en Francoys || et nouuellement Imprimee. || 1540. ||"[4],

---

1) Vgl. Fr. Heinrich Reusch, Der Index der verbotenen Bücher, 1. Bd., 1883, S. 146; ders., Die Indices librorum prohibitorum, 1886, S. 82. 115 u. 121.

2) Sign. 49186 und 49730.

3) Folgen drei Lilien in Dreieckstellung.

4) 376 Oktavseiten; auf der letzten Seite: Wappenschild mit Herz und darüber schwebender Krone, umgeben von einem Schriftband mit der Aufschrift: „Cor contritum et humiliatum Deus non despiciet (Ps. 50)".

während das Titelblatt der zweiten lautet:

„Exposition de || Leuangile de nostre Seigneur || Jesus Christ / selon || S. Matthieu. || Translatee de Latin en Fran- || coys / et nouuellement || Imprimee. || 1540. ||."[1]

Auf Grund des bibliographischen Befundes läßt sich feststellen, daß beide Schriften aus der Druckerei Jean Michels in Genf hervorgegangen sind[2], daß also die Pariser Doktoren geirrt haben, wenn sie eine davon dem Lyoner Drucker Etienne Dolet zuschrieben. Ja, die Genfer Ratsprotokolle geben uns noch näheren Aufschluß über den Druck wenigstens des Matthäuskommentars: zum 5. März 1540 steht der Eintrag: „Jo. Michiel, imprimeur. Lequelt az prier luy volloyer donné licence de imprimer laz Déclaration de l'Evangiele S. Mathieuz, lequelt serviraz grandement àz l'honneur et gloyre de Dieu. Arresté que cella soyt visité par les Sres prédicans et d'ycieulx en avoyer relation", und die am 12. März 1540 gegebene Erlaubnis wird folgendermaßen verzeichnet: „Jo. Michiel imprimeur. Ayan aoys laz relation des Srs prédicans, az esté donné licence au dictz Jo. Michiel de imprimer l'Exposicion de S. Mathieuz"[3]. Wenn ferner auf dem Titelblatt der Johannesbriefauslegung das übliche Genfer Wappen durch die drei Lilien ersetzt ist, so geht daraus deutlich hervor, daß für die Schrift in erster Linie eine Verbreitung in Frankreich ins Auge gefaßt ist[4].

Wie die beiden Werklein den gleichen Drucker haben, so sind sie auch beide nach ihrer eigenen Aussage keine originalen französischen Produkte, sondern stellen Übersetzungen aus dem Lateinischen dar. So erhebt sich die Frage nach den Vorlagen.

Es ist bereits vor einigen Jahren die Vermutung ausgesprochen worden[5], die „Exposition sur la premiere Epistre de S. Jehan" sei nichts anderes als die Übersetzung der 21 „In epistolam

---

1) 624 Oktavseiten; auf der letzten Seite der Druckvermerk: „Acheuee de Imprimer || le V. iour du moys || de Jung. || 1540. ||".

2) So Emanuel Orentin Douen, der bekannte Biograph Clément Marots, im: Bulletin historique et littéraire de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français, Bd. 30, 1881, S. 394 f.

3) Albert Rilliet et Théophile Dufour, Le catéchisme Français de Calvin, 1878, S. CCLXXV f.

4) Douen a. a. O.

5) Von N. Weiß im Bulletin historique etc., Bd. 67, 1918, S. 317.

Joannis apostoli catholicam primam demegoriae", die Johannes Oekolampad in der Adventszeit 1523 zu St. Martin in Basel gehalten und im Juni 1524 mit einer Widmung an den Basler Bischof Christoph von Utenheim und seinen Koadjutor Nikolaus von Diesbach hat erscheinen lassen. Und in der Tat wird diese Vermutung durch eine Vergleichung der beiden Schriften auf den ersten Blick bestätigt.

Oekolampads Predigten über den ersten Johannesbrief sind eine der feinsten volkstümlichen Schriften, die die oberdeutsch-schweizerische Reformationsbewegung hervorgebracht hat. Sie erfuhren nicht weniger als vier lateinische Ausgaben und zwei Ausgaben in der deutschen Übersetzung Kaspar Hedios[1]. Bereits am 31. Juli 1524 hatte sie Oekolampad selbst, nachdem schon vorher ihr Ruf zum Kreis nach Meaux gedrungen war[2], auch nach Paris gesandt, an Morelet du Museau, einen königlichen Kammerherrn, Verwandten Wilhelms von Briçonnet und Schüler Nikolaus Béraulds, und hatte dazu bemerkt, es sei in diesem Büchlein „ferme enchiridion quoddam christianae vitae" enthalten[3]. So ist es keineswegs verwunderlich, daß man 1540 in Genf eine französische Übersetzung veranstaltete, um damit in den in Frankreich tobenden Glaubenskampf zugunsten der evangelischen Wahrheit einzugreifen.

Übrigens sind die Predigten Oekolampads über den 1. Johannesbrief nicht seine einzige Schrift, die einer französischen Übersetzung gewürdigt wurde. Bereits 1531 hatte Wilhelm Farel den 1530 erschienenen Danielkommentar des Basler Reformators in seine Muttersprache übertragen[4], ohne daß es allerdings zu einer Drucklegung gekommen wäre; und 1562 erschien in Genf Oekolampads Hiobkommentar in der französischen Übersetzung eines Unbekannten; ein Teil der Auflage trägt den Druckernamen des

---

1) Vgl. Ernst Staehelin, Oekolampad-Bibliographie, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, Bd. 17, 1918, S. 1 ff., und separat, 1918, Nr. 95. 96. 100. 105. 106. 107. — Ein Zeugnis für die Bedeutung der Schrift ist auch die Tatsache, daß der zur Bekämpfung der Reformationsbewegung nach Basel berufene Freisinger Weihbischof Augustinus Marius noch in der Adventszeit 1528 gegen Oek.s 21 Predigten 21 Gegenpredigten hält, unmittelbar vor dem Durchbruch der Reformation (Manuskript auf der Universitätsbibliothek Würzburg).

2) A. L. Herminjard, Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française, 1. Bd., 1866, S. 238.

3) Herminjard a. a. O., S. 249.

4) Herminjard a. a. O., 2. Bd., S. 334.

Vincent Bres[1], ein anderer denjenigen des Jaques Berthet[2]. Nehmen wir dazu, daß zur Zeit Calvins sämtliche Prophetenkommentare Oekolampads in Genf lateinisch nachgedruckt wurden[3], und daß die Exegetica des Basler Professors im großen Bibelwerk des Augustin Marlorat ausgiebige Verwendung fanden[4], so sehen wir die französische Ausgabe der Johannesbriefpredigten in einem größeren Zusammenhang drin stehen. Und daß diese im Unterschiede zu den alttestamentlichen Kommentaren anonym ausgegeben wurde, konnte nur den Sinn haben, die Möglichkeit ihrer Verbreitung zu erhöhen.

Sollte nun auch die „Exposition de l'evangile de nostre Seigneur Jesus Christ selon S. Matthieu" die Übersetzung eines Oekolampadischen Werkes sein? In der Tat ist die Vermutung geäußert worden[5], es handle sich um die Übertragung der 1536 aus dem Nachlaß Oekolampads herausgegebenen „Enarratio in evangelium Matthaei"[6]. Aber die Vermutung ist von vorneherein unwahrscheinlich, da Oekolampads Matthäusvorlesung bei Kap. 10, 27 durch seinen Tod ein Ende fand und im genannten Druck nur bis Kap. 10, 42 weitergeführt wurde. Und so zeigt auch eine Vergleichung der beiden Schriften, daß die „Exposition" keineswegs eine Übersetzung von Oekolampads nachgelassenem Werk ist.

Wohl aber weist das in Frage stehende Werk nächste Verwandtschaft mit der Auslegung des Matthäusevangeliums auf, die den ersten Teil von Martin Butzers großem Evangelienkommentar bildet.

Martin Butzers Evangelienkommentar ist bekanntlich in drei Bearbeitungen erschienen. 1527 wurde die erste Hälfte der ersten Bearbeitung, die Erklärung der Synoptiker, in zwei Oktavbänden publiziert[7]. 1528 folgte die zweite Hälfte, die „Enarratio in evan-

---

1) Vgl. Staehelin a. a. O., Nr. 211.

2) So z. B. die Exemplare der Stadtbibliothek in Lyon und der Bibliothèque Mazarine in Paris.

3) Vgl. Staehelin a. a. O., Nr. 209 und 216.

4) Vgl. dazu Ernst Staehelin, Oekolampads Beziehungen zu den Romanen, 1917, S. 16f., sowie Bibliographie a. a. O., Nr. 212—214. 222.

5) Von N. Weiß a. a. O.

6) Staehelin, Oekolampad-Bibliographie a. a. O., Nr. 183.

7) Titel des 1. Bandes: „Enarrationum in evangelia Matthaei, Marci et Lucae libri duo. Loci communes syncerioris theologiae supra centum ad simplicem scrip-

gelion Johannis". Ebenfalls in Oktav. 1530 konnte bereits eine zweite Bearbeitung ausgegeben werden; sie faßte die beiden getrennt erschienenen Hälften der ersten Bearbeitung in einem einzigen Folioband zusammen und trägt den Titel: „Enarrationes perpetuae in sacra quatuor evangelia, recognitae nuper et locis compluribus auctae, in quibus praeterea habes syncerioris theologiae locos communes supra centum ad scripturarum fidem simpliciter et nullius cum insectatione tractatos." Die dritte Bearbeitung endlich erschien 1536 in gleicher Form wie die zweite, jedoch mit dem Vermerk: „secundum recognitae" und „adiectis etiam aliquot locorum retractationibus"[1].

Der Evangelienkommentar Butzers ist nicht ein bloß exegetisches Werk, sondern, wie schon die Titel der verschiedenen Ausgaben andeuten, enthält er eine ganze evangelische Glaubenslehre, behandelt ebenso alle Lebensfragen sowohl des Einzelnen als vorzüglich der Kirche und des Staates. Er war im Großen, was Oekolampads Predigten über den ersten Johannesbrief im Kleinen sein wollten, und darf seiner Absicht nach füglich an die Seite von Calvins „Institutio" gestellt werden. Aus dieser Tatsache erklären sich die verhältnismäßig rasch aufeinander folgenden Ausgaben, erklärt sich auch, daß nach dem Tode Butzers die Ausgabe von 1536 in Genf 1553 neu aufgelegt wurde[2].

Und aus dieser Tatsache erklärt sich auch das Bedürfnis, wenigstens einen Teil des Werkes der evangelischen Sache in Frankreich durch Übersetzung in die Volkssprache dienstbar zu machen. Es könnte in Anbetracht des Umstandes, daß die Erklärung der Synoptiker eine synoptische Erklärung der gemeinsamen Partien ist, Befremden erregen, daß nur die Erklärung des Matthäusevangeliums für die Übersetzung verwertet wurde. Aber in Butzers Auslegung der drei synoptischen Evangelien steht die Auslegung

turarum fidem citra ullius insectationem aut criminationem excussi"; Titel des 2. Bandes: „Enarrationum in evangelion Matthaei, quibus verbotim simul et, quae Marcus et Lucas cum hoc habent communia, explicantur, liber secundus. — Item loci communes theologiae aliquot excussi."

[1]) Vgl. dazu August Lang, Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie, 1900, S. 49 ff.

[2]) Vgl. Ferdinand Mentz, Bibliographische Zusammenstellung der gedruckten Schriften Butzers, in: Zur 400jährigen Geburtsfeier Martin Butzers, 1891, S. 116.

des ersten Evangeliums so sehr im Vordergrund[1], daß deren Herausschälung und Verarbeitung zu einem zusammenhängenden Ganzen eine leichte Mühe war.

Und in der Tat trägt die „Exposition de l'evangile ... selon St. Matthieu" diesen geschlossenen Charakter. Übrigens sind die Ausführungen Butzers auch in Beziehung auf Matthäus an manchen Stellen gekürzt, besonders wo es sich um philologische Erörterungen handelt. Auf der andern Seite sind häufig Zutaten aus anderen Quellen beigefügt, so daß das Werkchen eine volkstümliche Zusammenstellung alles dessen bietet, was die Reformationsbewegung bis dahin zur Erklärung des Matthäusevangeliums und zur Erörterung der darin angeregten Fragen des Glaubens und kirchlichen Lebens entweder selbst hervorgebracht oder aus den Kirchenvätern herausgearbeitet hatte[2].

Die Publikation muß großen Anklang gefunden haben. Bereits 1544 nämlich erschien sie in zweiter Auflage unter dem Titel: „Exposition sur l'evangile selon S. Matthieu, recueillie et prinse des commentaires de Maistre Martin Bucher, depuis reveue, augmentee et enrichie de plusieurs sentences, exhortations et declarations d'aucuns passages difficilles, colligees tant des autheurs anciens que des modernes, avecq' annotations en marge et table. 1544." Wie die erste Auflage wurde auch sie von der Pariser Fakultät auf den Index gesetzt, zuerst im Jahre 1547[3]. Und die dadurch über sie verhängte Verfolgung hatte einen solchen Erfolg, daß bisher kein Exemplar davon hat nachgewiesen werden können[4]. Darum läßt sich auch nicht feststellen, in welchem Verhältnis diese zweite Auflage zur ersten steht, vor allem, ob das

---

1) Auf dem Titelblatt des 2. Bandes der Bearbeitung von 1527 steht ja geradezu: „Enarrationum in evangelium Matthaei ... liber secundus"; so wurde die Synoptikererklärung der ersten Bearbeitung oft als Matthäuskommentar zitiert (Lang a. a. O., S. 52), und so führt ihn der Pariser Index von 1544ff., neben den „In sacra quatuor evangelia enarrationes perpetuae, secundum recognitae", als „In Matthaeum enarratio" auf (Reusch, Indices a. a. O., S. 96).

2) Nähere Feststellungen, vor allem darüber, auf welcher Bearbeitung des Butzerschen Werkes der französische Auszug beruht, und aus welchen Quellen die Zutaten stammen, waren mir einstweilen nicht möglich. Es müßten dazu umfangreiche Excerpte aus der „Exposition" hergestellt werden; dazu reichte aber die Zeit meines Pariser Aufenthaltes, bei dem ich die beiden Werkchen eingesehen habe, nicht.

3) Reusch, Indices a. a. O., S. 113.

4) Vgl. dazu Mentz a. a. O., S. 110, und Lang a. a. O., S. 51.



„depuis revue, augmentee et enrichie“ in Bezug auf die Butzersche Vorlage oder die Ausgabe von 1540 gemeint ist.

So wurde also bereits 1540 und 1544 eine wichtige Schrift des Straßburger Reformators dem französischen Volke in seiner Sprache zugänglich gemacht. Nach seinem Tode geschah ein Gleiches mit zwei weiteren seiner Werke: 1553 gab Philibert Hamelin in Genf die zwei ersten Teile seines Psalmenkommentars in französischer Übersetzung heraus, und 1558 folgten ihm zwei andere Genfer Verleger mit der berühmten Schrift „De regno Christi Jesu“; der eine von ihnen ist Jaques Berthet, derjenige, bei dem 1562 Oekolampads Hiobkommentar in französischer Übertragung erscheinen sollte[1].

Mit alledem dürfte die Einwirkung der Basler und Straßburger Reformatoren auf den werdenden französischen Protestantismus neu festgestellt sein: sie haben gewirkt durch ihre lateinischen Schriften, sie haben aber nicht minder gewirkt durch französische Übersetzungen. Ebenso wichtig, ja vielleicht noch wichtiger ist allerdings wohl das, was sie ihm durch ihren persönlichen Einfluß auf einzelne seiner Führergestalten, wie etwa auf Wilhelm Farel, geschenkt haben. Für Butzer kommt zu höchst das in Betracht, was Johannes Calvin durch ihn geworden ist; daneben darf aber nicht vergessen werden, daß der zukünftige Genfer Reformator auch in der Atmosphäre der von Oekolampad geschaffenen Basler Kirche eine entscheidende Zeit verbracht hat[2].

---

1) Vgl. Mentz a. a. O., S. 115 u. 153; der Vollständigkeit halber sei aufmerksam gemacht auf S. 138, Nr. 57.

2) Vgl. dazu Paul Wernle, Calvin und Basel bis zum Tode des Myconius, 1909, S. 3ff.; ferner Paul Wernle, Johannes Calvin, 1909, S. 4: „Nicht umsonst hatte Calvin so lang in der Basler Kirche geweilt. Eine ganze Reihe von Basler Kirchengebräuchen suchte er mit mehr oder weniger Erfolg in Genf einzubürgern, natürlich nicht weil sie baslerisch, sondern weil sie ihm schriftgemäß schienen: die Vereidigung der ganzen Bürgerschaft auf das neue evangelische Bekenntnis, die Aufnahme des Banns in das Glaubensbekenntnis und danach in die Praxis, die Katechismusprüfungen, den Psalmengesang, die Forderung sonntäglicher Abendmahlsausteilung abwechselnd in den verschiedenen Hauptkirchen; in allen diesen Punkten war die Basler Kirche das Vorbild und die Genfer Kirche die Kopie.“

Beiträge zur Geschichte Zinzendorfs und der Brüdergemeinde

aus den Schriften Johann Michael von Loens

Von **Leo Wohleb,** Freiburg i. Breisgau

Trotz der mannigfachen Bemühungen um die Aufhellung der Geschichte Zinzendorfs und der am 12. Mai 1727 in den altüberlieferten Rechtsformen der Oberlausitz begründeten Herrnhuter Brüdergemeine scheint bislang eine nicht unwichtige zeitgenössische Quelle so gut wie verschüttet zu sein, die Schriften Johann Michael von Loens[1], des Großoheims Goethes.

Loen war schon 1725 mit einem bedeutsamen Werk über die religiöse Wiedervereinigung der Lutherischen und Reformierten hervorgetreten[2], in dem er, angeregt durch die Ideen von Leibniz[3] und Chr. Thomasius[4], in selbständiger Weise zu Frieden und Einigkeit mahnte. Von jetzt an ließen ihn trotz des Einwurfs, daß er „als ein Politikus, seine Sichel in fremdes Korn zu schlagen und Religionsschriften auszustellen sich einfallen lasse“[5], diese Gedanken nicht mehr los, bis ihm schließlich nach Erscheinen seines Friedrich dem Großen gewidmeten, zusammenfassenden Werkes über „Die einzige wahre Religion“ (1750/52)[6] die von Joh. Hermann Benner in Gießen eröffnete Hetze den

---

1) Vgl. Meusels Lexikon der von 1750—1800 verstorb. dtsch. Schriftst. VIII (1808), S. 324 ff.; W. Stricker, A. D. B. 19, S. 86—88; L. Zscharnack, Die Religion in Gesch. u. Gegenw. [1]III, S. 2348; E. Mentzel, Goethe-Handbuch II, S. 472 ff.; neuestens S. Sieber, Johann Michael von Loen, 1922.

2) Höchst bedenkliche Ursachen, warum beyderseits Lutherische und Reformirte in Fried und Einigkeit zusammen halten . . . sollen, Frkf. 1725 = Ges. Kl. Schr., III. T., 10. Abh.

3) Vgl. F. X. Kiefl, Leibniz und die relig. Wiedervereinigung Deutschlands, 2. Aufl., 1925.

4) Vgl. z. B. Thomasische Gedanken und Erinnerungen, 1725, 4. T.; dazu A. Ritschl, Geschichte des Pietismus II, 1, S. 556.

5) Vorrede von Osterländer zu Loens Ges. Kl. Schriften von Kirchen- und Religions-Sachen, Frkf. 1751.

6) Vgl. W. Bender, Michael von Loen und die staatskirchlichen Reformprojekte der Aufklärungszeit, o. J.; E. Seeberg, Gottfried Arnold, 1923, S. 537 ff.

Mund schloß[1]. Bei diesen durch Jahrzehnte fortdauernden Unions- und Toleranzbestrebungen Loens war es nicht Neugier, sondern ehrliche, innerste Anteilnahme, die ihn trieb, Zinzendorfs persönliche Bekanntschaft zu suchen, als dieser, aus Sachsen ausgewiesen, in der Wetterau und Frankfurt selbst missionierte.

Die ersten Anknüpfungen erfolgten auf brieflichem Wege, wie sich aus dem 1736 gedruckten „Sendschreiben an Herrn von Z.... Nebst einem Bedenken vom Separatismo" ergibt. In unserem Zusammenhang ist nur die Einleitung erwähnenswert, weil sie den Inhalt eines Briefes Zinzendorfs an den Verfasser vom 21. April 1736 zusammenfaßt:

P. P.[2]

Ich habe Dero ausnehmende Frömmigkeit jederzeit hochgehalten: Ihre Brieffe gefallen mir überaus, sie sind voll göttlicher Erkenntniß; sie rühren, sie überzeugen mich; nur das will mir nicht einleuchten, daß sie sich von allem öffentlichen Gottesdienst abziehen: Sie nennen solchen einen Götzendienst, und rathen mir in Dero Schreiben vom 21. April vor anderen des sel. Christian Democriti[3] und des noch lebenden Christoph Schützens Bücher zu lesen: „Sie sagen, daß solche nicht allein das Geheimnis der Gottseligkeit, sondern auch das Geheimniß der Boßheit, so sich noch in allen denen dreyen Hauptreligionen, oder vielmehr Secten, die in dem Römischen Reich recipiret sind, und sich an denen mehresten ihren Anhängern äußere, viel tieffer noch als andere eingesehen; oder wenigstens viel deutlicher und offenherziger davon geschrieben hätten, als Johann Arnd, Henrich Müller, Gottfr. Arnold etc., welche in ihren theuren Schrifften das äußere Babel in unseren Religionen, entweder aus Unwissenheit, oder aus Menschenfurcht nicht genugsam entdecket hätten. Neben obigen recommendiren Sie mir auch der Mad. Guion, des P. Poirets, des Lucii[4], Hoburgs, Tuchtfelds[5], Tenhards[6] und Ulzens mystische, imgleichen Gichtels und

1) Vgl. J. A. Trinius, Freydenker-Lexikon, 1759, S. 545 ff.

2) a) Des Herrn von Loen gesammlete Kleine Schrifften, besorgt ... von J. C. Schneidern. Dritter Teil, Frankfurt und Leipzig 1751, S. 164 ff. — b) Des Herrn von Loen gesammlete Kleine Schrifften Von Kirchen- und Religions-Sachen, besorget ... von Osterländer, Frankfurt und Leipzig 1751, S. 95 ff.

3) Johann Conrad Dippel, von dem Loen in demselben Sendschreiben: a) S. 181, b) S. 112 eine nicht besonders schmeichelhafte Charakteristik gibt.

4) Samuel Lutz, 1674—1750, der Vertreter eines milden und kirchlichen Pietismus in der Schweiz.

5) Viktor Christoph Tuchtfeld, schließlich Vertreter der Anschauungen Dippels über die Genugtuung Christi, die Wiedergeburt und die Wiederbringung, 1732 Hofprediger der lutherischen Gemahlin des Grafen Casimir von Berleburg.

6) Johann Tennhardt, 1661—1720, Vertreter des mystischen Indifferentismus,

Eislers[1] Schriften, wie auch die große Perleburgische (= Berleburger) Bibel mit ihren vortrefflichen, insonderheit mystischen Anmerkungen.

Dieses Schreiben bildet seinem ganzen Inhalt nach den Anfang der Beziehungen. Auch die Antwort Loens, eben dieses „Sendschreiben", geht noch sehr von außen an die Fragen heran: Loen verteidigt den äußerlichen Gottesdienst, der bei allen Völkern üblich gewesen sei und vielfältigen Nutzen habe[2]. Der Separatismus dagegen sei vieler Gefahr unterworfen; trotzdem müsse man mit christlicher Liebe mit den „armen" Separatisten verfahren, „anstatt sie zum Lande hinauszujagen", wie sie umgekehrt anzuhalten seien, sich alles Schändens und Schmähens gegen die Prediger und den öffentlichen Gottesdienst zu enthalten und die gemeine Ordnung nicht zu stören, kein Ärgernis zu geben, sondern sich in ihren Schriften und Reden bescheiden, friedsam und christlich vernehmen zu lassen. Gegen die Privatversammlungen der Separatisten in ihren Häusern ist Loen nicht eben bedenklich; Ausschreitungen könnten leicht eingedämmt werden. Er schließt mit dem Nutzen der Separatisten für die wahre Kirche: „Unsere Geistlichen würden immer noch in eine tiefere Schlafsucht verfallen und das Werk des Herrn mit lässigeren Händen treiben, wo nicht zuweilen noch einige unruhige oder vor die wahre Frömmigkeit eifrende Menschen ein wenig Lermen machten und sie ihres Amtes erinnerten. In diesem Sinne geben auch selbst die Katholiken zu, daß sie Doktor Luthern vieles in der Verbesserung ihres Kirchenwesens zu danken hätten. . . ." Daran fügt Loen das Exempel zweier sehr berühmten Männer, von denen der eine, der von ihm hochverehrte Fénelon, in seinem Konflikt mit dem Vatikan Selbstverleugnung geübt und demütig der Kirche sich unterworfen habe, während Dippel unklugerweise wollte, „es sollte auch Dippelianer geben"[3]: „Er war zwar von

stark von Arndt beeinflußt. Seine gesammelten Schriften gab zuerst L. Hofacker als „Schriften aus Gott" (1838) heraus.

1) 1683—1753, Verteidiger Tennhardts (Apologia Tennhartiana 1724), Mitarbeiter an der Berleburger Bibel.

2) Der äußerliche Gottesdienst ist unserer Natur gemäß, bei allen Völkern üblich gewesen, dient zur allgemeinen Unterweisung, erweckt Andacht, verbindet zur Eintracht, hilft zur Erziehung der Jugend, erhält gute Polizei (!) und befördert das Gute überhaupt.

3) Siehe oben S. 65, Anm. 3.

Geburt ein Protestant; allein er fand auch in der protestierenden Kirche noch viele Dinge, dawider er protestierte." Der Schluß des Sendschreibens ist, wie es bei dem Unionsfreund Loen nicht anders sein kann, eindeutige Ablehnung des Separatismus.

Während Zinzendorf in Frankfurt sich aufhielt, suchte ihn Loen persönlich auf und überreichte ihm seine bisherigen Werke[1]. Er berichtete über seine Eindrücke in folgendem Brief[2]:

An Herrn von Zoller[3],

den 10. Dezembr 1736.

P. S.

Die Neugierde hat mich wie andre angetrieben, den Graf von Zinzendorf, welcher sich Zeit einigen Wochen hier aufhält, zu besuchen. Ich habe zweymal seinen Hausversammlungen mit beygewohnet. Man höret ihn gerne reden: Er hat eine natürliche und anständige Beredsamkeit; und ich muß bekennen, daß mir die Art seines Vortrags nichts misfiel; mit dem Inhalt aber war ich nicht durchgehends einig.

Er lehrte unter andern bey Gelegenheit zweyer Missionarien, welche aus Carolina und Grönland kamen, und davon einige Nachrichten ertheilten, daß er für besser hielt, den wilden garnichts von Gott, sondern von Christo zu sagen. Ich wiedersprach ihm diesen Satz; in Betrachtung, daß er alle Begriffe, die man sich von Gott als dem höchsten Wesen machen könte, in eine unvermeidliche Verwirrung trieb; weil man unmöglich Christum als den Sohn Gottes annehmen und für den Heyland der Welt erkennen könte, wo man nicht die Nothwendigkeit eines Gottes, der die Welt erschaffen hätte, und alles darin erhält und regieret, voraus setzte. Wir redeten verschiedenes über diese Materie, ohne dabey im mindesten den Eifer eines Wiederspruchs zu führen. Der übrige Vortrag lies sich besser hören. Er bestund ungefehr in folgenden Säzen.

I. Wie sich in dem Menschen dreyerley Eigenschafften fänden, nemlich: Leib, Seel und Geist, welche doch nur einen Menschen ausmachten, also wären auch in der Heil. Dreyeinigkeit drey verschiedene Personen, die doch nur einen Gott ausmachten.

II. Daß Christus in dem Stand seiner Erniedrigung ein bloßer armer Mensch gewesen sey, der auch alle Gebrechlichkeiten der mensch-

---

1) Übersendungsschreiben vom 3. Dezember 1736, nach freundlicher Mitteilung H. Bettermanns im kirchlichen Archiv in Herrnhut erhalten.

2) Ges. Kl. Schr. Von Kirchen- und Religions-Sachen, besorget von Osterländer, Frkf. u. Lpzg. 1751, Trakt. VI, Einige Nachrichten von dem Herrn Grafen von Zinzendorf und der neuen Secte der Herrnhuter I, S. 178ff.

3) Studienfreund Loens von Halle her. „Er war einer von den raren Freunden, die einen zum Guten anzuführen und von allen Ausschweifungen zurückzuhalten suchen; er redete mit mir trocken und ungeheuchelt die Wahrheit." 1716 besuchte Loen den Freund in Memmingen. Vgl. Ges. Kl. Schr., IV. T., 3. Abt., III (S. 366f.).

lichen Natur empfunden hätte; und könnte man demnach nicht sagen: Er habe als ein Gott gelitten, Gott selbst sey gestorben.

III. Die Sünden und grobe Laster wären an und vor sich selbst nicht dasjenige, dawieder die Kinder Gottes zu streiten hätten; der Satan suche ihnen nur immer mit List beyzukommen.

IV. Auch wüsten die Kinder Gottes nichts von Schwermuth und Melancholie; es seyen dieses Gebrechen der Natur, die noch von der Sünde herkämen.

V. Ehe man aber ein rechtes Kind Gottes würde, da müßte man den Harnisch des Glaubens anlegen, und gegen die Anfälle des Bösen ritterlich streiten und kämpffen.

VI. Die drey Hauptlaster, als Ehrgeitz, Geldgeitz und Wollust seyen nicht so schwer zu überwinden, als man insgemein davor hielte; man dürffte sich nur die Folge und Ungemächlichkeiten, die daraus entstünden, vernünftig vor Augen stellen, so würde man sich selbst ein Gesetz machen ihre Ausschweiffungen einzuschränken.

VII. Daß Christus uns erleuchten und zu sich ziehen müßte, wann wir anders zu ihm kommen solten, und daß wir unserseits dessen guten Trieben bey uns Raum geben, und ihnen ja nicht wiederstreben müßten.

VIII. Gott duldete alle Menschen in der Welt, und käme also keinem unter ihnen nicht zu, des Glaubens halber einen andern zu verketzern und zu verfolgen.

Diese Versammlung welcher eine gedrungene Menge Volks mit beywohnte, dauerte ungefähr ein und eine halbe Stunde lang; worauf mich der Herr Graf nebst dem Herrn Rath N. ersuchte, mit ihm auf sein Zimmer zu gehen und bey ihm zu Nacht zu speisen. Wir thaten solches und beobachteten in allem ein sehr sittsames und wohlanständiges Wesen. Bey der Tafel wurde von allerhand Dingen gesprochen; was dabey erbauliches mit vorkam, war ungezwungen; der Scherz selbst war gewürzt und erbaulich; und der Herr Graf zeigte mehr ein munteres, als schwermüthiges Wesen, welches öffters die Frömmigkeit pfleget verdächtig zu machen. Dessen Haußgenossen und Bediente erweisen ihm alle Ehrerbietung; dahingegen ist nichts freundlicher und leutseliger als die Art, wie er ihnen begegnet. Im weltlichen Stand bleibet jeder wer er ist, so wohl in Ansehung seiner Würde, als seiner Nahrungsgeschäffte; im geistlichen aber halten sie sich einander gleich, und wem Gott die meiste Gaben verliehen, den pflegen sie auch am meisten zu ehren. Die Frau Gräfin[1] erzehlte mir Wunderdinge von Herrenhut, die gutentheils allem dem wiedersprechen, was man von der Religions-Verfassung, und denen Einwohnern dieses Orts, mit deutlichen Kennzeichen eines unzeitigen und

1) Erdmuthe Dorothea, geb. Gräfin Reuß.

übelwollenden Glaubens-Eiffers, hin und wieder in öffentlichen Druck hat ausgehen lassen. Man erwehnte unter andern eines jungen Bauren Mädgens, Namens Nitschman [1], welche bereits in ihrem 15. Jahr zur Ältestin der Gemeinde, wegen ihrem sonderbaren Verstand und denen aus ihr hervorleuchtenden ungemeinen Gaben in Erkentnus göttlicher Dinge sey erwehlet worden; wie sie dann wirklich einige Lieder, die in dem Herrenhutischen Gesangbuch sich befinden, verfertiget hat, welche alle Schönheit der Dichtkunst und alle Kennzeichen einer reinen Gottesfurcht aufweisen. Der Herr Graf sagte uns eines derselben her, welches ich überdiemassen wohl und geistreich gesetzet fande. Er meldete dergleichen von der sogenannten Waysenmutter, welche ebenfalls noch jung an Jahren und obiger nichts nachgäbe. Er zeigte uns auch beyde, als wir nach aufgehobener Tafel seiner Haußandacht mit beywohneten, da diese beyde belobte Weibsbilder mit noch sieben bis acht andern ins Zimmer tratten, und sich durch ihre nicht undeutlich ausgezeichnete Gesichtesbildung bald zu erkennen gaben. Sie stellten sich nacheinander in einer Reyhe, mittler weile daß ungefähr 12 biß 14 Mannsleute, allesamt Bediente des Herrn Grafen, sich auf der anderen Seiten in gleiche Ordnung stelleten. Man sang darauf einige schöne Lieder, worunter der älteste Sohn des Herrn Grafen, ein junger Herr von ungefähr 11 Jahren, das Clavier spielte. Die Gesangweise und Harmonie war überaus lieblich, die Stimme waren fast durchgängig rein und musicalisch, und ich muß bekennen, daß ich darinnen etwas sehr andächtiges und rührendes fande. Das Gebet wurde darauf stillschweigend verrichtet, und noch mit einigen Versickeln aus einem Nachtlied höchst erbaulich geendet.

NB. Die Herren Tübinger halten die Confession der alten Böhmischen Brüder von an. 1573, zu welcher sich die Herrenhuter bekennen, in consensu doctrinae vor richtig; sie erklären auch dieser letzten ihre Kirchenzucht vor löblich, und ihre Connexion mit der Evangelischen Kirche vor unzertrennlich.

Wie sehr Loen die Angelegenheit innerlich beschäftigte, zeigt sein Brief vom Januar 1737 an den gleichen Herrn von Zoller [2]. Er ist ein Stimmungsbild und, ohne Neues zu bringen, offensichtlich nur aus der inneren Auseinandersetzung Loens mit den „ungewöhnlichen Unternehmungen des Herren Grafens“ heraus niedergeschrieben.

Allmählich zog Zinzendorfs Tätigkeit in Frankfurt und Umgebung weitere Kreise, und Loen wurde sich über seine Stellungnahme zu der Bewegung klarer. Der „Auszug eines Sendschreibens

[1]) Anna Nitschmann, die spätere (1757) zweite Gemahlin Zinzendorfs.

[2]) Gedanken über des Herrn Grafens von Zinzendorf neuerliche Religions-Bewegungen; ebenda S. 183 ff.

an vorbenannten Herrn von Zollern“ vom 10. September 1737[1] ist eingeleitet: „Ich verstehe nicht, was Sie vom heil. Abendmahl und von der Gemeinschaft Christi durch die Wiedergeburt schreiben; die Herrnhuter reden davon auf gleiche Art, und ich verstehe dieselben auch nicht“. Von Zinzendorf teilt er mit, „daß der Herr Graf von Zinzendorf von dem König in Preußen zum Bischoffen ist gemacht worden“[2]. Köstlich ist, was Loen über seine Eindrücke von Gliedern der Brüdergemeine berichtet:

Was die herrnhutische Leute an und für sich selbst betrifft, so sind solche, wie ich Gelegenheit gehabt habe sie kennen zu lernen, sehr untermengt. Ich habe so gar einen Bedienten[3] von ihnen ins Hauß genommen um ihre Sachen desto näher zu prüfen. Dieser ist ein guter Mensch, von wohlhabenden Leuten, und also bey dem Dienen gar nicht hergekommen; so daß ich mich öffters beschämt finde, ihm die Beschwerden und niederträchtige Handthierungen seines Dienstes zuzumuthen. Es ist dies eine Art von Verläugnung, die aber in die grosse Absichten der ganze Gemeinde mit einschlägt.

Diese Leute sind eben so wenig überhaupt zu caracterisiren, wie andere Menschen auch; nur daß sie meistens besser an sich halten, sich mehr verstellen und mehr einbilden.... Ich hoffte an ihnen ein Volk zu sehen, daß die Früchte des Glaubens mit reicherem Maaß, als man in unsern Kirchen beobachtet, zeigen solte; allein, wenn man das sonderbahre, welches sie fast in allen Stücken affectiren, wegnimmt, so sind sie Menschen wie andre auch.... Im übrigen weiß ich diesen Leuten nichts böses nachzusagen; vielmehr hab ich unter ihnen solche erleuchtete und in göttlichen Dingen erfahrne Menschen gefunden, daß ich allerdings an ihnen diejenigen Vorzüge erkennen muß, welche wahre Gläubige von den bloßen Mund- und Hirn-Christen zu unterscheiden pflegen.

In dieselbe Zeit wird auch die lebendige und anschauliche „Abbildung des Grafens von Zinzendorf im Jahre 1737“[4] ge-

---

1) Ebenda S. 199 ff.

2) In dem Briefe vom Jan. 1737 (S. 190) erteilt Loen dem Grafen den Rat, er solle sich „auf einer Lutherischen Universität zu einem ordentlichen Priester ordiniren lassen“ oder sich bemühen, „von einem der Königl. Höfen Schweden, Dänemark oder Preussen die Würde eines Bischoffs (zu) erlangen“.

3) Nach freundlicher Mitteilung der Herren D. Steinmann und Bettermann bedankte sich Loen mit einem im Archiv erhaltenen Brief an Z. vom 2. Oktober 1737 für die Sendung dieses Mannes. Es war Dionysius Pieper.

4) Ges. Kl. Schr. von Kirchen- und Religions-Sachen, hrsg. von Osterländer (1751), S. 210 ff.; Ges. Kl. Schr., hrsg. von Schneider (1749/1752), I. Teil, 2. Abschn., XI.

hören, die ebenso den Grafen wie den psychologisch wohlerfahrenen Verfasser[1] kennzeichnet:

Alles ist voller Affecten, wenn man von dem Grafen von Zinzendorf spricht; und es scheinet fast, als ob man keine Freyheit habe, eine Wahrheit zu prüfen, sobald sich der Eifer der Religion darunter mischet. Einige machen diesen Grafen zu einem Erzbetrüger und zu einem Mahomet; andere betrachten ihn im Gegentheil als einen von Gott gesandten neuen Apostel und als einen Heiligen. Ich halte beyde Meynungen für übertrieben. Der Graf scheinet mir weder ein Betrüger noch ein Apostel zu seyn. Gleichwohl aber find ich in seinem Caracter und in seinen Unternehmungen etwas, das zu beyderley Urtheil Anlaß geben kann.

Der Graf von Zinzendorf hat nicht allein viel Witz, sondern auch eine starke Einbildungskraft, welche aber, wann sie außerordentlich aufgebracht wird, die gemeine Art zu denken verliehret, sich selbst übersteiget und nicht selten neben ausschweiffet. Man darf nur seine Gedichte und Lieder lesen, so wird man von diesem Caracter seines Verstandes gar bald überzeuget werden.

Man findet darinnen solche Stellen, die so zu reden, aus den ersten Quellen des Parnassus scheinen geflossen zu seyn. Andere hingegen sind überaus trüb und sumpfig. Dasjenige Gedichte, welches der Graf auf seines Bruders, Graf Friederich Christians zweyte Ehe verfertiget, und worinnen er das alte Zinzendorfische Grafen Haus sehr nett und erhaben beschrieben hat, zeiget von dessen Stärke in der Poesie. Überhaupt ist er glücklicher in dergleichen heroischen, als in geistlichen Sachen. Jene leiden etwas übertriebenes, diese aber drücken ihre Schönheit am besten in der Einfalt aus.

Hätte der Graf nichts außerordentliches und nichts ungleich scharfsinniges, so würden seine Einsichten klar und lauter seyn; man würde sie leicht fassen und verstehen können, und man würde in seiner Art zu denken, diejenige Ordnung finden, die man darinnen vermisset.

Was die äußerliche Gestalt des Grafen anlangt, so hat derselbe ein gutes Ansehen. Er ist wohlgewachsen und hat eine feine Bildung. Seine Augen sind weder zu finster noch zu lebhaft. Er hat eine frische Farbe, fleischigte Theile und alle Anzeigen eines sanguinischen Temperaments. Er sieht einem ehrlichen Mann, und nicht einem Betrüger ähnlich; seine Manieren sind edel und seiner Geburt gemäß: man sieht, daß er unter hohen Standespersonen ist erzogen worden, daß er die große Welt gesehen und daß er sowohl mit Majestäten, als mit seinen Brüdern, die meistens geringe Handwerksleute sind, umzugehen weiß. Er beob-

[1]) Vgl. Loens sonstige „Moralische Schildereyen, nach dem Leben gezeichnet“, angeregt von „Theophrast unter den alten und La Bruyère unter den neuern Schrifftstellern“, ebenda.

achtet überhaupt einen üblichen Wohlstand. Man sieht aber, daß er denselben alsdann mit Fleiß hintenan setzet, wann er glaubet, daß sich solcher mit derjenigen Person nicht reime, die er in der Welt vorstellen will. Hier ereignet sich öfters eine gegeneinander Stoßung der Hoheit und der Niedrigkeit, wobei der Graf stark ins Gedränge kommt.

Er ist von Natur hitzig, gäh und leicht aufgebracht. Er trotzet auf seinen hohen Stand, wenn man sein Lehramt angreiffet, und sucht gleichwohl jenen aufzuopfern, um dieses zu erheben. Er schreibt sehr demüthig; wenn man aber seine Schriften angreifet, so anwortet er hochmüthig. Er lässet sich nicht gern etwas sagen oder einreden. Dieses ist ein kleiner Fehler, der öfters die größten verursachet. Er trinket meistens Wasser, er isset gewöhnlich stark; zuweilen aber entziehet er sich auch die Nahrung, und beobachtet weder in der Zeit, noch in den Speisen selbst, eine solche Ordnung, wie es die Unterhaltung seiner Gesundheit erfordert. Er will in allen Stücken seinen Leib gewöhnen, daß ihn weder eine weichliche noch rauhe Lebensart in seinen Unternehmungen hindern möchte.

Sehet hier den Grafen von Zinzendorf, wie ich Gelegenheit gehabt habe, ihn selbst kennen zu lernen.

Im zweiten Teile seiner Abbildung handelt Loen über Zinzendorfs neue Verfassungen in dem Religionswesen, über die ein Urteil zu fällen, ihm schwer vorkomme. Sein Gesamturteil faßt er in, man möchte sagen, Lessingischer Prägung dahin zusammen: „Es ist zu viel Gutes, um alles zu schelten; es ist zu viel Zweydeutiges, um alles zu loben; es ist zu viel Seltsames, um nicht einigem Verdacht Raum zu lassen.“ Bei allem Lob für den Scharfsinn, die Einsicht und guten Einfälle in den Schriften des Grafen nimmt Loen besonders Anstoß an seinen mystischen Darstellungen der inneren Verbundenheit mit Jesus:

„Wann er von der Liebe des Heilandes redet, so treibt er nicht selten die Einbildungskraft so weit, daß er die schlüpferigsten Vorstellungen der fleischlichen Liebe entlehnet. . . . Kein Apostel, kein Heiliger bedienet sich solcher Ausdrücke, wie man in den herrnhutischen Liedern findet. Warum bleiben wir nicht einfältig bey der Sprache des Evangelii?“

Und entsprechend seinem Streben nach Einigung mindestens der evangelischen Kirchen lehnt er schließlich auch den herrnhutischen Separatismus ab:

„Viele redliche Leute, die bey den Herrnhutern nicht gefunden, was die gesucht haben, gehen wieder von ihnen ab. Dieses rechtfertiget, einigermaßen den Eifer dererjenigen, die bisher wieder sie geschrieben haben.“

Die aber sicher in weiten Kreisen und in Loen selbst noch bestehende Unklarheit über die tatsächlichen Anschauungen des Grafen zu beseitigen, griff Loen schließlich zu einem besonderen Mittel. In Nr. 81 der „Franckfurter gelehrten Zeitung" vom 8. Oktober 1737 stellte er, der Vorrede der Auseinandersetzung nach zu schließen, wohl in der Form eines offenen Briefes sieben Fragen an Zinzendorf, die der abwesende Graf erst anläßlich erneuter Anwesenheit in Frankfurt im Dezember dieses Jahres beantwortete[1]. Fragen und Antworten faßte Loen in einer Schrift „Der vernünftige Gottesdienst" zusammen, die noch 1737, also unmittelbar auf die Antworten Zinzendorfs entworfen ist. Es muß der Aufsatz sein, von dem Loen bei anderer Gelegenheit erzählt, er sei einige Wochen in Abschrift herumgegangen und endlich von einem Buchbinder(!) gedruckt worden. Als er den Verfasser von seinem Vorhaben unterrichtete und ihn um Erlaubnis bat, sah sich Loen genötigt, „verschiedene Personalstellen zu ändern und eine Schrift, die nur an den Herrn Grafen und seine Anhänger gerichtet war, gemeinnütziger zu machen". Das Werk ist dann „zu verschiedenen Malen und an verschiedenen Orten aufgelegt worden". Ein Abdruck dieser Fragen mit Zinzendorfs Antworten findet sich in den Büdingenschen Sammlungen I, S. 320—334[2], erübrigt sich also.

Die an die Fragen und Antworten angeschlossene Besprechung Loens, „Übergebliebene Zweifelsknoten[3] des Verfassers der sieben Fragen auf die von Ihro Excellenz, dem Herrn Grafen von Zinzendorf, ihm ertheilte Antwort" beweist klar die gänzlich verschiedene Auffassung Loens. Hervorgehoben sei nur, daß er seine Einwände

---

1) Ges. Kl. Schr. von Kirchen- und Religions-Sachen, hrsg. von Osterländer (1751), S. 115 ff.; Ges. Kl. Schr., hrsg. von Schneider (1749/1752), III. Teil, XII: „Es ist Ihro Excellenz, dem Herrn Grafen von Zinzendorf, bey Anwesenheit in Frankfurt Mense Decembr. Nr. 81 des 2ten Jahres vom 8ten Octobr. 1737 der dortigen gelehrten Zeitungen, darinnen derselbe um eines und anders befraget worden, so wichtig vorgekommen, und er hat das kluge und bescheidene Verfahren des Herrn Autoris so exemplarisch befunden, daß er, um andere zur Nachfolge zu reitzen, weil er nichts mehr wünschet, als so gefraget zu werden, die Antwort darauf alsofort auf das deutlichste und einfältigste von sich gestellet, wie folget: . . ." Vgl. Spangenberg in seinem Leben Zinzendorfs 4, S. 1078, wonach Z. eine Antwort entworfen habe „auf einige solide Fragen" in einem Aufsatz, „der, soviel ich weiß, von dem Herrn von Loen abgefaßt war" (Mitt. des Archivs der Brüderunität).

2) Nach gütiger Mitteilung Bettermanns die einzige Bekanntschaft der Brüdergemeindlichen Literatur mit Loens hierher gehörigen Veröffentlichungen.

3) In den Büdingenschen Sammlungen nicht mit abgedruckt.

gegen die Antwort Zinzendorfs zu Frage 6 (concubitus moralis) in vorsichtiger, vornehmer Art zum Teil lateinisch formuliert. Abgesehen von Einzelheiten bestimmt die deutliche Gefahr des Separatismus den Unionisten zu freundlicher, aber unzweifelhafter Absage an Zinzendorf[1].

Die letzte veröffentlichte Äußerung Loens in dieser Sache ist ein Brief an Herrn von Zoller unterm 15. November 1738[2]. Er mahnt, das „unnütze Religionsgezänke“ fahren zu lassen, und erklärt aus Anlaß der Übersendung seiner kleinen Schrift, in welcher er sich über „die Meinungen des Herrn Grafen von Zinzendorf frei herausgelassen“ habe, nochmals eingehend seine Auffassung von Wiedergeburt und Vollkommenheit, ohne Neues zu bringen.

Schließlich hat die Begegnung Loens mit Zinzendorf und seine Anteilnahme an den Bestrebungen der Grafen noch einen dichterischen Niederschlag gefunden in Loens Prosaroman „Der redliche Mann am Hofe oder die Begebenheiten des Grafen von Rivera“[3] (1741). Gelegentlich einer Antikritik „Die vertheidigte Sitten-Lehre durch Exempeln“[4] gesteht Loen diese Anregungen offen zu:

„Der Herr von Z(oller) meynet, ich hätte die gute Herrnhuter hin und wieder allzu deutlich durchgelassen. Ich muß mich darüber erklären. Ich kann nicht läugnen, daß sie mir bey der Geschichte des Herrn von Greenhielm, und bey derjenigen von Christianopolis[5] sind in den Gedanken gewesen, und daß ich auch wörtlich einige Abschilderungen von ihnen nach dem Leben entworffen habe.

Allein, wann diese erste Erzehlung zu erkennen giebt, was mir an ihnen mißfällt, so zeiget im Gegentheil die andere, wie sehr man ihre Absichten billigen könnte, wann sie solche nach der Art der Verfassung von Christianopolis einrichten würden. Warum sollt ich über eine Religions-Neuigkeit die zu unsern Zeiten in der Welt ein so großes Aufsehen macht, meine Meynung nicht eben so wohl entdecken dürfen wie andre? Um so viel mehr, da in mir eine völlige Überzeugung

---

1) „Allein, obwohlen viele Dinge in hochermeldter Antwort sich finden, welche der Verfasser von Herzen unterschreibet, so sind im Gegenteil doch auch andere mit eingeflossen, die er noch zur Zeit auf gleiche Weise nicht einsehen kann.“

2) Ges. Kl. Schr. von Kirchen- und Religions-Sachen, hrsg. von Osterländer (1751), S. 205—210.

3) Über ihn s. S. Sieber, Johann Michael von Loen, 1922, S. 61 ff.

4) Ges. Kl. Schr., hrsg. von Schneider, III. Teil, XVI.

5) Eine Neugestaltung von Johann Valentin Andreäs Utopie: Rei publicae Christianopolitanae descriptio.

herrschet, daß ich darinn gantz offenhertzig und unpartheyisch heraus gehe, und so wohl das Gute als das Böse zu unterscheiden suche; mittlerweile es bey andern gleichsam unmöglich scheinet, sich darüber ohne hefftige Affecten auszulassen. Ich rede von diesen Sachen gantz natürlich, wie sie mir vorkommen, doch ohne jemand dabey übel zu wollen noch zu verunglimpfen. . . .“

Überschaut man die ganze Auseinandersetzung Loens mit Zinzendorf und seinen Anschauungen, so muß man sich auch heute noch, abgesehen von dem Quellenwert der Schriften für uns, dem Urteil anschließen, das der Herausgeber Osterländer den „Gesammleten Kleinen Schrifften von Kirchen- und Religions-Sachen“ vorausschickt. Man kann die zwischen Loen und Zinzendorf gewechselten Schriften, „wenn ich nicht sehr irre, wohl vor ein Muster der Bescheidenheit, der Beybehaltung des Friedens, der Liebe und eines christlichen Decori in der freymüthigsten Vertheidigung“ der Stellungnahme ansehen [1].

---

1) Über Zinzendorf und die herrnhutische Bewegung zu Frankfurt im allgemeinen vgl. H. Dechent in dieser Ztschr. XIV (1894), S. 19 ff.; ders., Kirchengeschichte von Frankfurt a. M. seit der Reformation II, 1921, S. 151 ff., 183.

Die Historia dogmatum des Abtes Jerusalem

Von **Karl Aner**, Halle

Im Gottsched-Nachlaß der Leipziger Universitätsbibliothek findet sich ein bisher ungedruckter Brief Jerusalems an seinen hochverehrten Lehrer vom 12. Januar 1747, der folgenden Passus enthält:

„Ich will, wenn mir Gott das Leben läßt, mein Alter mit der Ketzerei noch krönen, daß ich die Billigkeit von der christlichen Religion in allen ihren wahren Sätzen zeige. Weil das Zeugnis der ältesten Kirche dabei nicht kann versäumt werden, so habe ich schon vor einigen Jahren den Anfang mit einer historia dogmatum ex prioribus saeculis dazu gemacht, der der prodromus dazu sein könnte. Ich werde aber darin, wenigstens vors erste nicht über die drei ersten saecula hinausgehen. Bei den großen Folianten des Hieronymus und Augustinus will ich stehen bleiben. Ich bin beiden so nicht recht gut, weil sie dem Pelagio oft unrecht getan und die an sich so deutliche Lehre von der Gnade, der eine durch seine unbändige Hitze und der andre durch seine Künsteleien so verworren haben, daß wir noch nicht recht wissen, was wir sind, und bald wie die Pelagianer bald wie die Enthusiasten sprechen. Dergleichen Historie haben zwar viele, wenigstens in einzelnen Lehrsätzen, schon ausgeführt. Sie haben aber nach meinem Bedünken versäumt, bei einem jeden Kirchenlehrer die verschiedene Art sich auszudrücken genugsam zu bemerken, worin bald seine Landesart und Naturell, bald seine Gelehrsamkeit und die besondere Art derselben, ferner aber die Philosophie, der er ergeben gewesen, oft so große Veränderung gemacht haben. Solange man aber dieses versäumt, solange wird man die Formulam concordiae, das Concilium Tridentinum und den Heidelberger Katechismum allezeit zugleich aus den patribus beweisen können, und so lange werden die Chikanen in Ewigkeit währen."

1.

Der Mann, der diese Worte schrieb, stand seit fünf Jahren als Hofprediger und Prinzenerzieher im Dienst des Braunschweigischen Fürstenhauses. Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem war am 22. November 1709 in Osnabrück als Sohn des Superintendenten M. Theoderich Wilhelm von Jerusalem geboren, hatte in Leipzig Theologie studiert, in Wittenberg den Magistertitel erworben, dann

eine zweijährige Bildungsreise nach Holland unternommen, drei Jahre lang als Mentor zwei junge Edelleute auf die neubegründete Georgia Augusta in Göttingen begleitet und war dann für zweieinhalb Jahre nach England gegangen, wo ihn der Verkehr mit hohen Standespersonen zu jener weltmännischen Sicherheit erzog, die ihn später zum Seelsorger und vertrauten Berater eines Fürstenhauses befähigte. Das Lebensziel dieser Lehr- und Wanderjahre war das akademische Katheder; das Fach, zu dem bereits den Studenten ausgeprägte Neigung zog, war die alttestamentliche Disziplin. Doch entsprach ein ihm von dem hannöverischen Staatsminister von Münchhausen angetragenes Göttinger Lehramt nicht seinen Erwartungen; so stand er nach eineinhalbjähriger Hauslehrertätigkeit im Begriff, nach England zurückzukehren, als ihn der Ruf nach Wolfenbüttel traf.

Einen Namen hatte sich der Schreiber des obigen Briefes bereits durch Herausgabe eines Bandes Predigten (1745), sowie durch die Gründung des Collegium Carolinum in Braunschweig[1] gemacht. Den Titel, den die Erinnerung mit seinem Namen zu verbinden pflegt, führte er damals noch nicht; er erhielt die Würde eines „Abtes" von Marienthal erst 1749 in der Nachfolge des nach Göttingen abgegangenen Helmstedter Professors Lorenz von Mosheim und vertauschte 1752 diese Stellung mit der Abtei des Klosters Riddagshausen, womit ihm unter Entbindung vom Amt des Hofpredigers die Leitung des dortigen Predigerseminars zufiel. Am liebsten hätte ihn der Herzog als Minister in das Geheime Staatskabinett berufen. Doch ebensowenig wie der Kandidat, der den Posten eines Legationssekretärs bei dem hannöverischen Gesandten in Berlin ausgeschlagen hatte, vermochte der Mann der Theologie Valet zu sagen. Zuletzt übertrug ihm sein Fürst die höchste geistliche Würde des Landes, indem er ihn zum Vizepräsidenten des Konsistoriums ernannte. Es war der Dank Herzog Karls für die Ablehnung zweier höchst ehrenvoller Anträge, die von auswärts an Jerusalem ergangen waren. Friedrich der Große[2]

1) Vgl. Aug. Roloff, Abt Jerusalem und die Gründung des Collegium Carolinum zu Braunschweig, Diss., Berlin 1910.

2) Er schätzte ihn seit einem Besuch in Salzdahlum 1763, wo er sich volle drei Stunden mit ihm unterhalten hatte, ließ sich von ihm tüchtige Pädagogen empfehlen (vgl. die Briefe der Herzogin an Fr. d. Gr., abgedruckt in den Forschungen zur

ließ ihm 1770 die Abtei und Leitung des Pädagogiums zu Kloster Bergen samt der Generalsuperintendentur Magdeburg anbieten, und im Jahre darauf sollte Jerusalem der Nachfolger des großen Mosheim († 1755) im seitdem und auch künftig nicht wiederbesetzten Kanzleramt der Universität Göttingen werden. Er starb am 2. September 1789[1].

2.

In jenem Briefpassus taucht zum ersten Mal auf dem Boden des deutschen Protestantismus die Idee einer

brandenb.-preuß. Gesch. XXII, 1909, S. 609 ff.) und beehrte ihn mit einem Exemplar seiner Schrift „De la literature allemande", indem er zugleich sein Urteil verlangte. Erich Schmidt, der so gern seinen geistvollen Humor über die Nebenfiguren seines Lessingwerkes spielen läßt, sagt von Jerusalems Antwort, sie schlürfe in Filzsocken einher. Man bedenke jedoch die peinliche Situation des Rezensenten. Eine akzentuiertere Widerlegung hätte auf den König schwerlich den Eindruck gemacht, der im Befehl zur Übersetzung des Jerusalemschen Votums ins Französische und zur Veröffentlichung zum Ausdruck kam. Die schüchterne Verteidigung des deutschen Schrifttums wagte übrigens doch, Lessing zu rühmen, den Friedrich in alter Voreingenommenheit mit keiner Silbe erwähnt hatte, und gab dem königlichen Kritiker fein zu verstehen, er schildere den Zustand der deutschen Literatur „um die Zeit, da Se Majestät den Musen noch einige Muße schenken konnte".

[1]) Unter den biographischen Quellen steht natürlich der eigenhändige, kurz vor seinem Tod aufgesetzte „Entwurf seiner Lebensgeschichte" (Nachgelassene Schriften, hrsg. von der Tochter Philippine Charlotte, II 1793, S. 1—34) obenan. Bei seiner Kürze bedarf er der Ergänzung durch briefliche oder literarische Äußerungen von eigener wie befreundeter Hand. Zwei Freunde kommen vor allem in Betracht: J. J. Eschenburg, der auf Grund amtlicher sowie persönlicher Beziehungen mit viel Liebe in mehr als konventioneller Nekrologform das Bild des verehrten Mannes gezeichnet hat (Deutsche Monatsschrift, Berlin 1791, II. Band, S. 97—135), und J. F. F. Emperius, ebenfalls Professor am Carolinum, der in den letzten Wochen täglich im Haus des Abtes weilte, dem Kranken vorlas und demgemäß „Jerusalems letzte Lebenstage" (1790) beschreiben konnte. Wertvolle Ergänzungen für die jüngeren Jahre bietet J. C. Strodtmann, Geschichte jetzt lebender Gelehrten, X, S. 331 ff. (Zelle 1746). Alle übrigen Berichte aus den nächsten Jahren nach seinem Tod sind sekundär, auf Strodtmann oder Eschenburg fußend. — Unter späteren Darstellungen ragt die objektive Würdigung des Abtes in Karl G. W. Schillers Buch „Braunschweigs schöne Literatur in den Jahren 1745—1800, die Epoche des Morgenrots der deutschen schönen Literatur" (1845), hervor. Der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gehören die Arbeiten Friedrich Koldeweys an; insbes. J. Fr. W. Jerusalem. Ein Lebensbild aus der Aufklärungszeit. Zeitschrift für historische Theologie, NF. XXXIII, 1869. Ferner: Abt Jerusalem. In: Lebens- und Charakterbilder, 1881. Sie bieten sorgfältig das Biographische, ermangeln jedoch der kirchenhistorischen Kenntnis der Aufklärungszeit. So bleibt die theologische Charakteristik an der Oberfläche, zumal sie unter Beschränkung auf das „Glaubensbekenntnis des Prinzen Leopold" (1769) gearbeitet ist. In dogmatischer Voreingenommenheit verkennt J. Bestes Abhandlung „Das Predigerseminar zu Riddagshausen" (in: Zeitschrift für niedersächs. KG. X, 1905, S. 197 ff.) das positiv Christliche in Jerusalem, nachdem er im Jerusalem-Kapitel seines größeren Werkes „Geschichte der Braunschweiger Landeskirche", 1889, § 60, S. 404 ff. wenigstens für die Zensur „Theologie mangelhaft, Religion gut" eingetreten war.

Dogmengeschichte auf. Ihr Zweck ist kein rein historischer; sie verfolgt die Tendenz, dem gegenwärtigen Geschlecht durch Aufzeigung der menschlichen Bedingtheiten und mangelnden Einheitlichkeit der altkirchlichen Glaubenslehren zur Unterscheidung falscher und wahrer Glaubenssätze zu verhelfen. Darum redet Jerusalem von einer „Ketzerei"; die Apologie der „wahren Sätze" der christlichen Religion soll natürlich mit Preisgabe der zweifelhaften Bestandteile der dogmatischen Überlieferung verbunden sein; sie wird zu einer Erschütterung der Bekenntnisautorität, sei es der Konkordienformel, des Heidelberger Katechismus oder des Tridentinum, führen und damit allgemeine gegenseitige Toleranz begründen.

Was Jerusalem erstrebt, ist Dogmengeschichte der Aufklärung, der — wie Nicolai[1] einmal gesagt hat — die Geschichte die Fackel vorantrug. Dogmengeschichte der Aufklärung — auch in dem Sinn, daß sie erstens keinen strengen Begriff des Dogmas zugrunde legt, sondern nur von individuellen Anschauungen der Kirchenväter redet, und zweitens nur „Veränderungen"[2], aber keine Selbstexplikation des Dogmas kennt. Freilich operiert der Pragmatismus Jerusalems, der die Veränderungen erklären will, nicht nur mit Äußerlichkeiten und Zufälligkeiten[3] wie Landesart, Naturell, Bildungsgrad; neben den rein individuellen Faktoren zieht er den Einfluß der jeweils herrschenden Philosophie in Betracht. Dieser Sinn für geistesgeschichtliche Zusammenhänge gibt dem Projekt Jerusalems wissenschaftliche Überlegenheit über den Standpunkt des nachmaligen Begründers der dogmenhistorischen Disziplin, Wilh. Münscher, für den die Veränderung der Dogmen keine tiefere Bedeutung als der Wechsel in den Moden der Frauenzimmer hat. Auch über die Vorgänger auf katholischem und reformiertem Boden im 17. Jahrhundert, einen Dionysius Petavius

---

1) Siehe mein Buch „Der Aufklärer Friedr. Nicolai", Gießen 1912, S. 160.

2) Keinen anderen Begriff kannte z. B. der Nächste, der sich über die Theorie der Dogmengeschichte ausgesprochen hat, Chr. W. Franz Walch, in: Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre, 1756.

3) Z. B. leitet Semler in seinem dogmengeschichtlichen Vorbau zu S. J. Baumgartens „Untersuchung theolog. Streitigkeiten" III, 1764, S. 278, Augustins Kampf gegen Pelagius aus dem hierarchischen Hochmut des Bischofs ab, der über den Widerspruch des nicht dem Lehrstand angehörigen Laien gegen sein „Da quod iubes" ungehalten war.

oder Forbesius a Corse, ist er hinaus, erst recht über die geschichtlichen Materialsammlungen, welche die lutherische Dogmatik den einzelnen locis voranzuschicken pflegte: sofern ihm die Lokalmethode nicht genügt; er verlangt ein Eingehen auf Eigenart und Entwicklung des einzelnen Kirchenlehrers, das doch nur in Form der Gesamtcharakteristik geschehen kann. Doch wird seine Meinung nicht gewesen sein, die Stoffeinteilung nach locis ganz aufzugeben, da bei ihr der praktische Zweck der dogmengeschichtlichen Forschung, die Kritik der einzelnen Dogmen vorzubereiten, am schnellsten auf seine Rechnung kam. Man muß daher annehmen, daß ihm die später von Münscher und seinen Nachfolgern bis F. Chr. Baur geübte Zweiteilung in allgemeine und spezielle Dogmengeschichte vorschwebte und dem allgemeinen Teil die Aufgabe einer Charakteristik der Persönlichkeiten zufiel.

3.

Wie ist Jerusalem darauf gekommen, eine geschichtliche Fundierung der Dogmenprüfung zu erstreben?

a) Dem Wolffischen Denken lag der Rekurs auf die Geschichte fern. Die von hier aus genährte Theologie interessierte sich lediglich für die logische Möglichkeit der Dogmen; man nahm hin, was die unfehlbare mathematische Methode nicht als contra rationem erwies. Ein anderes Kriterium der überlieferten Lehren gab es für sie nicht.

Jerusalem wandelte seit seinen Leipziger Jahren in den Bahnen des Wolffianismus. In normaler Rechtgläubigkeit war er auf die Universität gekommen, obwohl eine tiefergehende Beeinflussung von seiten des zu früh verstorbenen streng orthodoxen Vaters[1] nicht stattgefunden hat. Die seinen Spott herausfordernde Jämmerlichkeit des dortigen Dogmatikers Klausing, über dessen stumpfsinnigen Vortrag die Studenten sich später bei den Landständen beschwerten[2], hat freilich noch keinen Umschwung herbeigeführt; denn der Jüngling fand in den loci von Chemnitz und Johann

[1]) Dieser, ein Schüler Danzigs (Schelwig und Bücher; vgl. E. Schnaase, Geschichte der evang. Kirche Danzigs, 1863, S. 306 ff. 332 ff.) und Wittenbergs, hat noch 1702 bei der Vertreibung eines pietistischen Predigers aus Osnabrück mitgewirkt.

[2]) Vgl. A. Tholuck, Gesch. des Rationalismus, 1865, S. 5.

Gerhard, wie in den Werken von Musäus und Franz Budde völlig befriedigenden Ersatz. Es war dann der Einfluß Gottscheds, der seine Abkehr von der Orthodoxie verursachte. In diesem war seit kurzem der Leipziger Universität ein neuer Stern aufgegangen, sofern er, das allgemeine Interesse für den aus Halle verwiesenen Wolff ausnutzend, dessen Philosophie als der erste in Leipzig auf das Katheder gebracht und auch persönlich alsbald die Studenten durch sein leutseliges, verbindliches Wesen fasziniert hatte. Er hielt wiederholt ein Kolleg über Thümmigs Auszug der Wolffischen Philosophie, den der Meister selbst als beste Einführung empfohlen hatte. Diese Vorlesung hörte auch der Student Jerusalem — mit regem inneren Eingehen, wie es aus dem privaten Studium Euklids ersichtlich ist, den er zum besseren Verständnis der mathematischen Methode las.

Der Braunschweiger Jerusalem war zwar nicht sonderlich erbaut, als der große Wolff selbst in der Vorrede zu Manteuffels französischer Übersetzung seiner Predigten den Verfasser als konsequenten Denker, fortgeschritten dans une bonne et saine philosophie und glücklich in der Verbindung von Vernunft und Offenbarung pries; er fürchtete laut seinem Brief an Frau Gottsched vom 14. Mai 1747, es möchte dem Ruf seiner Rechtgläubigkeit schaden. Gleichwohl wurde er nicht nur von den Wolffianern[1] als einer der Ihrigen empfunden, sondern fühlte sich als solcher im Gegensatz zur Orthodoxie. „Meine Verbindlichkeit, die ich gegen Dero teuerste Person habe“, schreibt er an Gottsched am 20. April 1736, „ist die größte, die jemals ein Mensch gegen seinen Wohltäter mag gehabt haben. Denn Ew. Hochedelgeboren

1) Gottsched verkündete nach dem Erscheinen der Predigten 1745 seinen ersten literarischen Ruhm (im Büchersaal, I. Band, 4. Stück, 1745, S. 380) und machte den obengenannten Grafen Ernst Christoph von Manteuffel, ehemals sächs. Staatsminister, auf Jerusalem aufmerksam. Dieser, bei bewußtem Luthertum ein begeisterter Anhänger der Wolffischen Synthese von raison und revelation (Brief an Frau Gottsched vom 21. Okt. 1739, abgedr. bei Th. W. Danzel, Gottsched und seine Zeit, 1855, S. 18) trug Jerusalems Namen durch die erwähnte Übersetzung in die französisch redende vornehme Welt und ehrte den Autor durch Übersendung der den Januskopf Leibniz-Wolff auf dem Helm der Minerva zeigenden und die Inschrift „Sapere aude“ tragenden Medaille der Alethophilen, einer Gesellschaft von Wolffianern, die der Graf während seiner Berliner Jahre (1733—1740) gemeinsam mit dem Propst Reinbeck und dem Buchhändler Haude begründet hatte und die als antiorthodoxe Abwehrorganisation gedacht war (Danzel, S. 35 Anm. 1. 37ff.).

sind es, denen ich alles das Gute, so etwa an mir ist, allein danken muß." Im selben Brief spottet er über sein vormaliges „orthodoxes Systema": wenn er es behalten hätte, so wäre er jetzt „allen Klugen damit ein Ekel und der ganzen Welt eine Last und Strafe".

Demgemäß dokumentieren die im Wolffianischen Kreis so hochgerühmten „Predigten" von 1745, denen 1752 ein ins Holländische und Schwedische übersetzter zweiter Band folgte, die Herkunft seiner Theologie. In formaler Hinsicht ganz nach dem Rezept Gottschedischer Rhetorik gearbeitet[1], zeigen sie sachlich in der Frage des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung eine stärkere Annäherung an Wolff als die meist aus jungen Theologen bestehende, um Gottsched gescharte rhetorische Sozietät, der Jerusalem als Student angehört hatte. In deren Dokumenten[2] war ausschließlich von Offenbarungsreligion die Rede gewesen, und die Vernunft war nachträglich nur herbeigeholt worden, um den einen Teil der geoffenbarten Wahrheiten zu beweisen und den anderen, „die Geheimnisse", vom Verdacht der Vernunftwidrigkeit zu entlasten. In den „Predigten" aber begegnet uns die echt-wolffische Koordination von Vernunft und Offenbarung, deren kombinierte Inhalte das Ganze der Religion ausmachen[3].

---

1) Das aus dem Text ohne Künstelei gewonnene, seinem Hauptmotiv konforme und bestimmt gefaßte Thema wird in sauberer, sich fein verästelnder Gliederung und ruhig-sachlicher Diktion abgehandelt. Verschiedene Interpretationsmöglichkeiten werden in sorgfältiger Auseinandersetzung mit der gegnerischen Meinung erwogen. Die zeitgeschichtliche Situation findet ausführliche Erörterung, kirchengeschichtliche Belehrungen sind in breiter Genauigkeit eingeflochten. Eine Weihnachtspredigt über Joh. 1, 1—14 handelt eingehend von den Gnostikern. Der Prolog wie das Evangelium überhaupt wird als Widerlegung gnostischer Irrlehren gedeutet. Daran schließt sich eine Untersuchung des Logosbegriffs, der nicht den Philosophen, sondern dem AT. entlehnt sei. Alles zielt auf Klarlegung und Einprägung eines konkreten Gedankens. Diese den Hörer beständig mitdenken lassende Lehrhaftigkeit charakterisiert sich im Unterschied von der orthodoxen, die dem rein rezeptiven Publikum die Erkenntnis bloß autoritativ übermittelte, deutlich als Wolff-Gottschedisches Erbteil.

2) 1738 und 1749 wurden aus diesem Kreis jugendliche Redeversuche unter dem Titel „Problem der Beredsamkeit" veröffentlicht. Von Jerusalem ist kein Beitrag aufgenommen. Die vorhandenen zeigen völlige Einhelligkeit der theologischen Anschauungen.

3) II. Bd., S. 300. „Die christliche Religion hat noch besondere Glaubenslehren, die die Vernunft nicht erkennt . . . aber dieser Glaube verändert in den angeführten Grundsätzen der Religion nichts; er ist vielmehr aufs wesentlichste damit verbunden und macht mit ihnen ein Ganzes aus.

Es gibt demnach eine natürliche Erkenntnis religiösen Inhalts, Gottes Wesen und Vorsehung wie des Menschen sittlich-religiöse Pflichten und Bestimmung zur Unsterblichkeit umfassend[1]. Aber durch den „Fall" ist sie getrübt worden[2], so daß sie zum Beispiel Gottes unendliche Heiligkeit und Liebe nicht zusammenzureimen vermag[3]. Erst dank der Erleuchtung durch die Offenbarung in Christus ist die Vernunft der heutigen Philosophen imstande, von Gott und der Seele die rechten Begriffe zu bilden. Ohne Offenbarungshilfe wäre sie nie zu deutlicher Erkenntnis der natürlichen Religionswahrheiten gelangt[4]. Mit dieser Einschränkung der Vernunftkraft entfernt sich Jerusalem wieder von Wolff; hier klingt die Stimmung des Leipziger Kreises nach, der die Offenbarung entschieden übergeordnet hatte. Andrerseits wird gut wolffisch der Vernunft nicht mehr zugemutet, als daß sie nach Feststellung der Denkmöglichkeit des supranaturalen Offenbarungsinhalts sich in dessen empirische Unbegreiflichkeit füge. Schon dies nennt Jerusalem „die Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens gefangen nehmen"[5]. Aber die „Geheimnisse", an die sie glauben soll, sind vorher rationell präpariert. Die spezifischen Offenbarungslehren vom Gottessohn und von seinem Versöhnungstod sind übervernünftig, nicht widervernünftig[6].

Bei dieser Stellung zum Problem des Verhältnisses von Offenbarung und Vernunft überrascht es uns nicht, in Jerusalems Predigten ein ungeschmälertes Bekenntnis zur Trinität[7], zur Zweinaturenlehre wie zum Satisfaktionsdogma zu finden. Die Weihnachtspredigt über den Johannesprolog[8] ist einer ausführlichen

---

1) I, S. 25.

2) II, S. 253. Also vor dem Fall besaß die Vernunft eine hinreichende Gotteserkenntnis.

3) II, S. 305.

4) Auch Wolff kennt den Begriff einer ratio illuminata; aber die Erleuchtung erstreckt sich bei ihm nur auf die rein suprarationalen Glaubenswahrheiten, nicht auf die natürlichen Religionswahrheiten, die sie aus eigener Kraft begreift. „Ea, quae sunt supra rationem, cum iis, quae eidem conformia sunt, connectit ac inde veritates deducit soli rationi impervias." Theologia naturalis, § 455.

5) I, S. 333. Vgl. Wolffs Theol. nat., §§ 456—462.

6) I, S. 333; II, S. 48. So hatte es Wolff (Theol. nat., §§ 452—454. 464. 467) im Einklang mit dem Thomismus formuliert, und ebenso war es Jerusalem bereits bei Budde begegnet, der sich für diese Unterscheidung auf Leibnizens Theodicee berief (Instit. theol. dogm., 1724, S. 110).

7) Besonders in den Gebeten. 8) I, S. 325—382.

Begründung des christologischen Dogmas gewidmet. Der erste Hauptteil verficht den Satz: „Christus ist wahrer Gott von Ewigkeit" und erweist der Reihe nach die ewige Präexistenz[1], die Nichtkreatürlichkeit[2], die göttliche Wesenhaftigkeit des Sohnes[3]; der zweite Hauptteil begründet den Satz „Christus ist wahrer Mensch geworden" mit dem Hinweis auf die sittliche Vorbildlichkeit und Genugtuung, die beide ohne die Echtheit der menschlichen Natur hinfällig würden. Ebenso kirchlich korrekt wird die Lehre von Christi Werk vorgetragen. Die Versöhnung geschah durch das Blut des Erlösers[4]. Schon im Alten Testament[5] ist diese Wahrheit verkündigt. Alle biblischen Wendungen von Christi Tod haben den einen Sinn: „daß er durch sein Leiden die Strafen unserer Sünden auf sich genommen und dafür genug getan habe". Die Deutung, als bekräftige der sterbende Heiland nur seine seligmachende Lehre, wird entschieden abgelehnt, und „wehe uns, wenn wir das Kreuz Christi als ein bloßes Vorbild unseres Leidens ansähen!"[6] Mit alledem bestätigt der Prediger Jerusalem den konservativen Charakter der Wolffianischen Theologie. Eine Erweichung der orthodoxen Tradition wird nur an einem Punkt der speziellen Dogmatik spürbar: im Lehrstück von Urstand und Erbsünde. Doch davon später.

b) Die kritisch gedachte Historia dogmatum war keine auf Wolffischem Boden gewachsene Idee[7]. Wir müssen ihren Ur-

---

1) Abgewiesen werden die Deutung von Joh. 1, 3 auf das geistliche Schöpfungswerk des Erlösers, die des Logos als der ewigen Weisheit Gottes, sowie der sozinianische raptus ad coelum.

2) Zeugung und Erschaffung werden streng unterschieden. Der πρωτοτόκος, Kol. 1, 15, ist ein Erzeugter.

3) Tritheismus und Modalismus werden abgelehnt, doch das Ungeschickte des trinitarischen Ausdrucks „Drei Personen" zugestanden.

4) II, S. 467; I, S. 459.

5) „Die Propheten legen, wenn ich so sagen darf, ihre dunkle Schreibart auf einmal beiseite, wenn sie davon weissagen, und reden davon mit ebenso klaren Worten als die Apostel selber."

6) I, S. 108—112.

7) Eine Abbiegung vom Wolffianismus bekundet der Dogmengeschichtsbrief an Gottsched samt dem ihm folgenden vom 10. April 1747 in Bemerkungen zu Jerusalems handschriftlich zirkulierendem Exposé über die Notwendigkeit der Offenbarung. Die Substanz des letzteren fällt aus dem Rahmen dieser Studie heraus; sie wird in meiner binnen kurzem unter dem Titel „Die Theologie der Lessingzeit" bei Max Niemeyer in Halle erscheinenden Gesamtdarstellung der Geschichte der Neologie ihren Platz finden. Hier interessiert nur der Satz Jerusalems, man könne nunmehr die Gesamtrechtfertigung der christlichen Offenbarungsreligion getrost für

sprung also in anderen Bildungseinflüssen auf Jerusalem suchen.

Diese waren ihm hauptsächlich auf seinen Bildungsreisen, in ihren ersten Anfängen sogar schon während der Studentenjahre zugeströmt. Es ist erwähnt worden, daß sich der Leipziger Student mit besonderem Fleiß der alttestamentlichen Philologie widmete. Sein Lehrer Joh. Gottlob Carpzov verharrte noch ganz auf dem Standpunkt eines Buxtorf und setzte sich in vielbeachteten Werken mit den Bahnbrechern der modernen Kritik — Spinoza, Rich. Simon, le Clerc — auseinander. Unter seiner Anleitung machte der Schüler mit den Schriften Buxtorfs und holländischer Orientalisten genauere Bekanntschaft; er las jedoch auch die Hauptvertreter der Gegenseite: Grotius, le Clerc und besonders Rich. Simon. Dies war die erste Berührung mit historisch-kritischer Theologie. Es folgte der Aufenthalt in Leyden, der nicht nur seine semitisch-philologischen Kenntnisse bereicherte[1], sondern auch eine Erweiterung seines theologischen Horizontes bedeutete. Er hörte ein Kolleg im Schema der Dordrechter Orthodoxie und machte zugleich mit remonstrantischen Predigern Bekanntschaft, deren Würde und Gelehrsamkeit seine Bewunderung erweckte. Bei der feierlichen Jahresversammlung der Anabaptisten zu Rhynsburg empfing er einen tiefen Eindruck von dem alten ehrwürdigen Sozinianer Samuel Crell, dessen Abendmahlsspendung er „mit vieler Rührung" beiwohnte. Bei aller Aufgeschlossenheit für fremde Frömmigkeitsart erkaltete seine Liebe zur lutherischen Kirche nicht, mit deren Amsterdamer Prediger er gleichfalls in freundschaftlicher Verbindung stand; doch verloren Toleranz und Konfessionstreue für ihn den Charakter von Gegensätzen. Holland zeigte ihm, „in welcher glücklichen Eintracht bei wohl-

---

ein halbes saeculum ruhen lassen; auch der scharfsinnigste Schriftsteller werde nichts Neues mehr zu bringen wissen. Wir ersehen aus diesem Urteil: das Wolffianische Stadium der Theologie, dem das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung das Hauptproblem war, ist beendet. Das theologische Denken strebt neuen Aufgaben zu. Möchten Männer von der Einsicht eines Vernet, wünscht Jerusalem, an den Wahrheitsbeweis für die einzelnen Lehren des Christentums ihre Kräfte setzen. Hier wäre ein schönes Feld, Scharfsinn, Gelehrsamkeit und Freimut zu betätigen. Ihn selbst lockt die Aufgabe. In diesem Zusammenhang steht der am Eingang unserer Untersuchung zitierte Passus.

[1]) Besonders durch die Vorlesungen des berühmten Arabisten Alb. Schultens.

geordneter Gewissensfreiheit alle Sekten der Christenheit beieinander wohnen können, und wie dabei jede Partei für die Kirche, wozu sie sich bekennt, alle treue Verehrung behalten kann". Im Zusammenhang damit ging dem jungen Jerusalem die Erkenntnis des Unterschiedes zwischen Religion und Theologie auf; er machte „die glückliche und für einen jeden rechtschaffenen Verehrer Jesu entzückende Erfahrung, wie fruchtbar die wesentlichen Grundlehren des Christentums in guten Seelen bei allem übrigen Unterschied der Lehrbegriffe sind"[1].

Die zweieinhalb Jahre des englischen Aufenthalts brachten ihn wiederum mit einer Fülle der verschiedenartigsten Geister in persönliche Berührung. Mehrmals ist er von dem Primas der anglikanischen Kirche, Erzbischof Potter in Canterbury, empfangen worden. Desgleichen von den Bischöfen Sherlock, einem geschickten Deistenbestreiter, und Thomas, der vormals als Prediger der englischen Handelskompanie in Hamburg durch Mitarbeit am „Patrioten" sich um die Einbürgerung der zuerst in England aufgekommenen segensreichen „Moralischen Wochenschriften" verdient gemacht hatte. Im Dechanten der Paulskirche, Daniel Waterland, trat ihm ein streitbarer, philosophisch unberührter, nur die Waffen der Autorität schwingender Verfechter der Orthodoxie entgegen, dessen Stern freilich bereits im Sinken war, da der vorsichtig formulierte „Arianismus" seines Gegners Samuel Clarke die selbständiger denkenden Theologen mehr befriedigte. Häufige Gespräche führte Jerusalem mit dem „guten, alten, ehrlichen Doktor" William Whiston, der, aus dem Pfarramt zum Nachfolger Newtons auf den mathematischen Lehrstuhl in Cambridge berufen, diese ehrenvolle Stellung seiner schroff „arianischen" Überzeugung opferte und fortan durch Privatunterricht in der Experimentalphysik sich mühselig einen dürftigen Unterhalt erwarb. Im anregendsten Umgang mit dem alten Des Maiseaux, dem Freund Bayles, wurde er in der Gedankenwelt jenes berühmten Schriftstellers heimisch.

Aus der Fülle der geistig bedeutenden Persönlichkeiten hebt sich in der Erinnerung des Greises eine Gestalt heraus, die ihn

---

1) So in seinem autobiographischen Entwurf.

am mächtigsten anzog und die fruchtbarsten Anregungen ihm mitgab. Das war der Anabaptistenprediger James Foster. Einen ganzen Winter hindurch pilgerte er alle Sonntagabende den über eine Stunde weiten Weg zu dem Mietssaal, in dem Foster zur Aufbesserung seines geringen Gehaltes gegen Honorar öffentliche Religionsvorträge hielt. Sein Publikum setzte sich aus den verschiedensten christlichen Parteien zusammen. Er selbst bekannte sich als Unitarier. Darin lag für Jerusalem nichts Abstoßendes. Fühlte er sich auch keineswegs selbst als Anhänger dieses Standpunkts, so hatte ihn doch Holland zwischen der religiösen Grundlage und den theologischen „Bestimmungen" unterscheiden gelehrt. Hinzu kam das Anziehende von Fosters „edler, frommer und sanfter" Persönlichkeit, das Jerusalem gelegentlich öfterer Hausbesuche bei ihm empfand. Schon damals war ihm der Mensch wichtiger als seine Theorien. An Fosters Vortrag fesselten ihn drei Vorzüge: die Gründlichkeit, der moralische Gehalt, die Simplizität. In der „Simplizität" ist ihm damals unter dem starken Eindruck dieses Mannes ein neues Ideal aufgegangen: er gewann damit nicht nur ein Prinzip für die Verkündigung der Religion, sondern für die Religion selbst. Simplizität wird ihm ein Wesensmerkmal des Christentums; das Wort ist später ein Lieblingsausdruck des Schriftstellers Jerusalem, wie es überhaupt ein beliebtes Schlagwort der Neologen war. Nehmen wir hinzu, daß Fosters „Betrachtungen über die vornehmsten Stücke der natürlichen Religion" dem fast wörtlich gleich betitelten eigenen Hauptwerk das Vorbild gaben, so wird man sagen müssen, daß kein Theologe so stark auf ihn gewirkt hat wie Foster.

Die Wendung Jerusalems zur historisch-kritischen Theologie kennzeichnet sein erster literarischer Plan, den er in England faßte: eine Paraphrase des Neuen Testaments, „worin beständig die Historie des Buches oder der Gemeinde, an welche es geschrieben, zugrunde gelegt wird und worin nach diesem Grundgesetz die natürlichen Begriffe einer jeden Redensart, ohne Absicht auf einiges Systema, entwickelt und in einem philosophischen Zusammenhang miteinander verbunden werden, wobei die wahre Bedeutung der particula, die der selige Luther fast immer durch ‚Und' und ‚Aber' aus Mangel genugsamer

Hilfsmittel übersetzt hat, sehr vieles beitragen kann"[1]. Was er erstrebte, war eine rein philologisch-historische Exegese. Nach dem Muster der Lockeschen Paraphrase zum Römerbrief, die er bereits in Leipzig kennen gelernt hatte, machte er sich zunächst an eine Bearbeitung der Korintherbriefe; doch sah er bei seiner Rückkehr nach Deutschland von einer Veröffentlichung ab, da damals (1741) Mosheims Kommentar zum ersten Korintherbrief erschien, der nach der gleichen Methode gearbeitet war und so völlig mit seiner Exegese übereinstimmte, daß er den Vorwurf befürchtete, „dem großen Mann nachgeschrieben zu haben".

Eine genaue Parallele zu dem neutestamentlichen Paraphrasenplan bildet das dogmengeschichtliche Projekt. Als spezielle Anregung dazu darf der holländisch-englische Einfluß insofern betrachtet werden, als in England damals bereits von James Ussher mehrere dogmenhistorische Arbeiten vorlagen und der von Jerusalem vielbenutzte Grotius das berühmte Werk des Dionysius Petavius empfohlen, endlich der gleichfalls von ihm oft genannte Clericus sogar eine neue Ausgabe desselben veranstaltet hatte. Natürlich verwertete Jerusalems geplante und begonnene Historia dogmatum auch das historische Material, mit dem die landläufige Dogmatik die Behandlung der einzelnen loci unterbaute. Gerhard, der es in reichem Maß getan, war ihm ja kein Fremder. Aber an der gesamten vorhandenen dogmengeschichtlichen Literatur vermißte er eins: den Blick für die dogmengeschichtlichen Persönlichkeiten. Die Einstellung auf die Persönlichkeit war demnach die besondere Note des eigenen geplanten Werkes, hervorgerufen durch die psychologistische Atmosphäre, die zu Anfang des 18. Jahrhunderts allgemein im deutschen Geistesleben eingesetzt hatte und in Jerusalem, wie auch in anderen, auf die Theologie übergriff.

Dieser Psychologismus hat gegen das Dogma von Urstand und Erbsünde seinen ersten häretischen Angriff gerichtet. An Jerusalems Entwicklung wird das vollkommen deutlich. Die einzige Abweichung seiner Predigten vom Standpunkt der Orthodoxie betraf dieses Lehrstück. Die Erzählung der Genesis vom Fall

[1]) Briefe an Gottsched vom 12. Januar und 10. April 1747.

Adams ist dem Prediger zwar „keine alte erdichtete Geschichte“[1]. Allein „der erste Mensch“ figuriert nicht als der Stammvater der Menschheit, dessen sündige Depravation sich fortgeerbt hat, sondern als das Urbild, dessen Entwicklung sich in seinen Nachkommen wiederholt[2]. Mit der Liebe des psychologisch Eingestellten beschreibt Jerusalem die Entwicklung des Prototyps. Den Urstand hat er dabei weniger als üblich idealisiert; die perfectiones principales sind auf die Herrschaft der Vernunft eingeschränkt, die minus principales fehlen[3]. Stärker aber als die Vernunftanlage entwickelte sich die sinnliche Natur. Der Mensch überließ sich ihren blinden Empfindungen und vergaß die Weisungen der Vernunft. Er fiel. Der primus auctor peccati ist also nicht der Teufel, sondern die lüsterne Begierde, die der Überredungskunst des auf das menschliche Glück neidischen Satans leichtes Spiel gab. Dem Falle folgte Unruhe, Reue, Scham, Mißtrauen, Entfernung von Gott, damit Verfinsterung des Verstandes und völliges Überwuchern der Begierden. „Da kam der geheime Haß gegen Gott und gegen alle Ordnung und Tugend in sein Herz.“ Sein einziges Gut war nun die Welt. Daraus ging das Heer der sittlichen (Unersättlichkeit, Eigennutz, Ungerechtigkeit, Roheit) wie der natürlichen Übel (Krankheit, Armut) hervor. Dem Sinnenknecht wurde der Beruf zur Last. Sein Widerwille gegen die Arbeit, nicht Gott hat den Acker verflucht. Und „so“ — das heißt: infolge der Prävalenz der Sinnlichkeit über die höheren Seelenkräfte — ist die Sünde samt ihren unseligen Folgen auch zu allen später Geborenen gekommen. Eine Vererbung hat nicht stattgefunden. Ebensowenig ist von einer Zurechnung adamitischer Sündenschuld an seine Nachkommen die Rede. Weder bei dem Stammvater noch bei der Menschheit überhaupt, die er urbildlich darstellt, bedeutet die Verderbnis ein völliges Unvermögen zum

[1] II, S. 207 ff.

[2] „Dies ist die Geschichte der Natur, wovon wir die deutlichsten Urkunden in unserer eigenen Seele haben.“

[3] Die Welt war schon vor dem Fall kein Paradies, nicht das domicilium amoenissimum oder der hortus voluptatis Quenstedts und noch Mosheims (Elem. theol. dogm., S. 499). Ihre Güter waren unbeständig und vergänglich. Aber der Erstserschaffene sah Wechsel und Vergehen mit Gelassenheit und arbeitete im Hochgefühl eines Werkzeugs des Schöpfers. In der Frage der immortalitas corporis wird eine klare Entscheidung vermieden.

Guten, eine nur das Böse wollende Willensrichtung. Sinn und Geist der christlichen Religion erfordern vielmehr, die sittlichen Vorzüge der menschlichen Natur in sich zu erkennen und im Nächsten zu verehren[1].

Daß Jerusalem an diesem Punkt der speziellen Dogmatik die orthodoxe Erbschaft am frühesten und deutlichsten aufgegeben hat, erklärt sich aus seiner frühgewonnenen Einstellung auf das Problem „Mensch". Schon in Holland war ihm der Mensch wichtiger geworden als seine Lehre. England hatte ihn darin bestärkt, das religiös-sittliche Leben der Theologie überzuordnen. Demgemäß besteht für den Verfasser der Predigten das Kennzeichen des Christen nicht in der Deutlichkeit der Begriffe. Wohl läßt sich die christliche Religion, führt er aus[2], durch Schlüsse und Beweise rechtfertigen; wir dürfen uns nicht scheuen, ihre Gründe vor den Richterstuhl der schärfsten Vernunft zu bringen. Sie halten die Probe aus. „Aber hierin besteht ihre größte Stärke nicht . . . sie läßt sich auch empfinden. Die Erfahrungen sind ihre stärksten Gründe." Deren Inhalt bildet der empfangene Seelenfriede, das Bewußtsein erlangter Kraft, Gott lieben und die Welt überwinden zu können. Diese Erlebnisse sind hervorgerufen durch Christi Kreuz, und sie tragen soviel Gewißheit in sich, daß alle anderen Stützen des Glaubens entbehrlich werden. „Jetzo leugne man alle Wunder, man leugne die Erfüllung der Prophezeiungen. . . . Mein Glaube aber bleibt unbeweglich. Meine Erfahrung ist mein Beweis."[3] Das Erfahrungsprinzip erweist sich hier als die stärkste Stütze des Dogmas: es trägt den Glauben an „das Geheimnis der Genugtuung". Dennoch ist es ein dem Dogma gefährliches Prinzip. Denn in ihm liegt auch die Sprengkraft des Subjektivismus gegenüber dem Traditionellen, das von der Erfahrung nicht erlebt wird. Das zeigt sich bereits in der Emanzipation von der herkömmlichen Erbsündenlehre, die gegen das eigene Selbstbewußtsein und die psychologische Beobachtung der Mitmenschen verstieß.

[1] „Wir können, ohne dem menschlichen Verderben eine Lobrede zu halten, behaupten, daß wir der Menschlichkeit oft zuviel tun. Die Ungerechtigkeit und Bosheit der Menschen sind freilich groß, aber unsere Klagen gehen oft zu weit." II, S. 416. Auf eine eigene Predigtserie über den vorzüglichen Wert der menschlichen Natur verweist II, S. 296. [2] I, S. 208. [3] II, S. 306.

Der Einsatz der Jerusalemischen Dogmenkritik am Erbsündendogma ist charakteristisch für die deutsche Aufklärung überhaupt. Man versteht diese nicht, wenn man sie als nur oder vorwiegend intellektualistisch charakterisiert. Mag dies auf das letzte, das rationalistische Stadium der Aufklärung zutreffen, für die Periode der Neologie gilt es bestimmt nicht. Deren Dogmenkritik stammte nicht aus der ratio, sondern aus dem ethischen und dem Gemütsbedürfnis. Nicht der Erkenntnisdrang des Wahrheitssuchers löste die Zweifel aus, sondern die Frage nach dem Wert der überlieferten Lehren für die praktische Frömmigkeit. An dem, was dem Glauben an Gottes Güte zu widersprechen schien, was in seinen moralischen Konsequenzen Bedenken erregte, was das Selbstbewußtsein des aus seiner Unmündigkeit erwachenden Geschlechtes verletzte, nahm man den ersten Anstoß [1].

---

1) Die in den Predigten bloß thetisch erfolgende Darlegung des neuen Standpunktes erfuhr im zweiten Teil der „Vornehmsten Wahrheiten“ (II, 2, Abschnitt 4) 1779 eine scharf antithetische Ergänzung. Die 70er Jahre zeitigten überhaupt einen frontalen Angriff der deutschen Neologie auf die Erbsündenlehre. Das Signal dazu gab J. A. Eberhards „Neue Apologie des Sokrates“ (1772 ff.), nachdem W. A. Tellers „Lehrbuch“ (1764) und die Übersetzung der Monographie Joh. Taylors „Schriftmäßige Lehre von der Erbsünde“ (1769) Vorpostengefechte eröffnet hatten. Semler kam zu Hilfe. (Vgl. S. 79, Anm. 3. Dazu: „Versuch einer freieren Lehrart“, 1777, S. 356, sowie Paraphr. epist. ad Rom., 1769, wo er auf Grund der ältesten lateinischen Handschriften in Röm. 5, 14 das μὴ streicht.) Selbst der vermittelnde Töllner gab das Votum ab, daß die Erbsünde nirgendwo in der Schrift deutlich und ausdrücklich gelehrt werde (Vermischte Aufs., Bd. 2; Theol. Untersuch. I, 2, S. 56—200; II, 1, S. 202—213, 1773 f.). Ja, nicht einmal der Konservative G. F. Seiler (Vom Versöhnungstod Christi, 1782, II. Teil) will „sich zum Verteidiger Augustins aufwerfen“, sondern bezeichnet die Lehre von der absoluten Schlechtigkeit des natürlichen Menschen als unschriftgemäß. Im Einklang mit der kritischen Gestimmtheit jenes Dezenniums bestritt Jerusalem die Erbsündenlehre als Lähmung des sittlichen Strebens und Herabsetzung der Schöpferehre Gottes. Die Genesiserzählung erscheint ihm jetzt als ein moralisches Lehrgedicht, eine Allegorie. Dem Fall Adams ist der Charakter eines einmaligen Ereignisses völlig abgestreift. Die urständliche Idealität ward noch weiter herabgesetzt: aus dem philosophischen Adam der „Predigten“ ist ein naives Kind geworden; die ursprüngliche Unsterblichkeit seines Leibes wird ausdrücklich bestritten. Eine moralische Veränderung gegenüber dem Urstand ist im ersten Menschen nicht eingetreten; auch keine Schwächung der Vernunft. Diese war von vornherein ergänzungsbedürftig, und so rückt die Offenbarung an den Lebensanfang des Urmenschen. Mit der Streichung des „Falles“ wurde die Idee einer Wiederherstellung durch Christus überflüssig; an ihre Stelle trat der Gedanke einer allmählichen Erziehung des Menschengeschlechts zum Ebenbildcharakter. So hat Jerusalem die Erbsündenlehre aus dem Komplex der Offenbarungswahrheiten völlig beseitigt. Augustin, dem er schon in der Jugend „nicht recht gut“ war (vgl. S. 1), ist dem Greis vollends „der schwarzgalligte Augustin“ und seine Lehre „Unsinn“ (Nachlaß I, S. 433).

Waren aber bestimmte Dogmen[1] wie die Lehre von Urstand und Erbsünde aus psychologischen Gründen wankend geworden, so sah man sich nach einer objektiven Autorisation dogmatischer Zweifel um. Die wolffischen Kriterien reichten nicht aus. Da bot sich die begehrte Autorität in einer Größe dar, zu der eine tiefe Hingezogenheit dem Protestantismus im Blute lag, die er suchte, so oft er zu den Quellen zurückging — die Geschichte. Auf ihren Spruch lauschte die historische Methode der Bibelexegese, die Jerusalem in seinem Paraphrasenplan als einer der Frühesten auf deutschen Boden verpflanzen wollte; von ihr das Recht zu gewinnen für die subjektiv-gefühlsmäßigen Abweichungen vom herrschenden Lehrtyp, wurde das Motiv der dogmenhistorischen Forschung. „Weil das Zeugnis der ältesten Kirche dabei nicht kann versäumt werden" — hieß es in dem

---

1) Die Inspiration der Hl. Schrift, zu der sich Jerusalems „Predigten" (1745) noch uneingeschränkt bekannt hatten, erscheint zuerst in seinen „Briefen über die mosaischen Schriften und Philosophie" (1762) erweicht. Diese, Jerusalems erstes wissenschaftliches Buch, übrigens die durchsichtig-disponierteste und straffgebauteste unter seinen Schriften, verfochten unter sorgfältig begründetem Festhalten an der von Hobbes bis Voltaire bezweifelten mosaischen Verfasserschaft des Pentateuchs den Charakter der Kapitel Gen. 1—11 als älterer, vormosaischer Lieder; sie streiften damit die Quellenbenutzungstheorie Jean Astrucs, warfen diesem jedoch Versündigung an dem großen Geschichtschreiber vor, wenn er jenen namenlose Geschichten aus der Wüste aufraffen lasse. Die Genesisgedichte seien vielmehr auf Adam, Seth, Enos, Henoch, Noah zurückzuführen. Jerusalems Hypothese ist damals in den bedeutendsten theologischen Zeitschriften (wie den Gött. Gel.-Anz. und Ernestis Neuer theol. Bibl.) abgelehnt worden; gleichwohl hat er das Verdienst, vor Eichhorn der erste deutsche Pentateuch-Kritiker gewesen zu sein. Liegt zwar nur eine ausdrückliche Absage an die Verbalinspiration in den „Briefen" vor, ja wird eine eingegebene Ideenpräzision, wenn auch nicht für alle biblischen Schriftsteller, zugestanden, so bedeutet doch die Bemerkung (S. 8), er lese seinen Mose mit denselben Augen, wie den Homer, Virgil oder Platon, daß ihn kein Inspirationsdogma mehr einengte. — Wann die in den „Predigten" (1745) noch mit Emphase vertretenen Lehren von der Trinität und Genugtuung für J. gefallen sind, läßt sich aus seinen Werken nicht ermitteln. Wir können nur feststellen, daß der im Nachlaßband (I) vorliegende Entwurf zum dritten Teil der „Betrachtungen" sie im Unterschied von der Substanz der christlichen Religion zu den „theologischen Bestimmungen" unverbindlichen Charakters zählt. Religion war ihm nun der Glaube an Jesus als den großen göttlichen Gesandten, den Gott von Ewigkeit her zum Erlöser der Menschen erwählt und zur Ausführung seines Berufs mit den allervollkommensten Gaben ausgestattet habe. Das Kapitel vom Erlösungswerk (Nachlaß I, S. 435—494) beginnt mit den Worten: „Hier fängt mein Christentum an, mir erst recht wichtig zu werden; hier heitert sich die Aussicht in die Ewigkeit erst völlig auf." Die Gewißheit, daß Gott den Sünder zu Gnaden annehme, ist Religion; den göttlichen Begnadigungsplan übersehen wir nicht. Abzulehnen sind die Einschränkung der Erlösung auf Jesu Tod, die Annahme einer gottumstimmenden Wirkung seines Leidens und die unbiblischen Begriffe der Genugtuung und Stellvertretung.

Brief Jerusalems, der den Plan einer Historia dogmatum entwickelte. Wenn sich die Aufklärung später auf ihr Werden besann, wußte sie es nie anders, als daß sie der historischen Wissenschaft ihr Sein verdanke[1].

4.

Der Plan einer Historia dogmatum ist wie manche andere Idee des überbürdeten Mannes nicht zur Ausführung gekommen. Auch der Anfang, den er in den ersten Wolfenbütteler Jahren zu Papier gebracht, ist nicht erhalten. Statt dessen haben wir die freilich unvollendete, zum Teil noch im entwurfartigen Zustand befindliche Niederschrift des dritten (neutestamentlichen) Teils seiner „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion", die seine Tochter im Nachlaßband I veröffentlicht hat. Hier sind die dogmengeschichtlichen Anschauungen Jerusalems eingearbeitet, insbesondere in die dritte Betrachtung „Außerordentliche Größe und Hoheit seiner (d. h. Christi) Person" (125—240) und ihre für unser Thema höchst wertvolle „Beilage" (S. 563—584). Die Pietät der Herausgeberin gegenüber dem gesamten vorgefundenen Material nötigt zu dem Schluß, daß das Fragment der ‚Historia dogmatum' im Nachlaß nicht mehr vorhanden war. Doch liegt die Annahme nahe, daß der Verfasser es in die dritte Betrachtung und namentlich die zugehörige „Beilage" eingeschmolzen hat. Die Zitate innerhalb der letzteren lassen in weitgehendem Maß die Quellen der vorgetragenen Anschauungen erkennen. Es begegnen: die Kirchenväterbibliothek des Tübinger Historikers Chr. Friedr. Rößler (1776—1786), die Übersetzung oder Auszüge nebst Abdruck der Hauptstellen im Originaltext bot, Semlers Vorbau zu Baumgartens „Untersuchung theologischer Streitigkeiten", drei Bände 1762 ff., Mosheims[2] Dissertation ‚De studio Platonicorum imitandi Christianos', Töllners Aufsatz „vom Arianismus"[3], des Klosterbergener Abtes

1) „Exegese und Kirchengeschichte sind die Wurzeln der Theologie." So J. A. H. Tittmann, Pragmat. Geschichte der Theologie und Religion während der zweiten Hälfte des 18. Jhd.s, 1805, S. 72.

2) Nicht erwähnt ist die Abhandlung ‚De turbata per recentiores Platonicos ecclesia' vom Jahre 1725; doch klingt ihr Verdikt über die delira philosophia des Neuplatonismus in Jerusalems Wort von der „Zerrüttung" des Christentums durch das „unsinnige neuplatonische Gemische" (S. 577) wider.

3) Theologische Untersuchungen, I. Band, 1. Stück, 1772.

Erh. Andr. Frommann „opuscula philol. atque histor. argumenti" (1770), von Jerusalem für die Lehre vom Hl. Geist verwertet, Schroeckhs Kirchengeschichte und anderes, darunter mehrere Aufsätze oder Rezensionen in Zeitschriften. Fast alle diese Werke sind späteren Datums als Jerusalems Historia dogmatum. Die „Beilage" beruft sich aber auch auf die Kirchenväter direkt. Clemens Rom., Ignatius, Justin, Irenaeus, Clemens Alex., Origenes und Eusebs Praeparatio evangelica werden genannt. Die letztere wurde von Jerusalem außerordentlich geschätzt. Sie hat er in den „Briefen über die mosaische Religion" (1762) benutzt, sie durch Namhaftmachung hervorgehoben, wenn er in seinem Studienplan für künftige Theologen (1759, auf Grund eines älteren Entwurfs) die Lektüre der wichtigsten Stücke der Kirchenväter aus den drei ersten Jahrhunderten[1] forderte (Nachlaß Bd. II, S. 233). Berücksichtigen wir aber den Zeitmangel, über den Jerusalem seit Übernahme der Leitung des Carolinum (1745) beständig klagt, so drängt sich uns die Vermutung auf, daß die „Beilage" in ihren auf die Kirchenväter direkt zurückgehenden Notizen aus dem der Zeit zwischen 1742 und 1745 angehörigen dogmengeschichtlichen Fragment erwachsen ist.

Folgendermaßen stellt sich Jerusalem der Verlauf der Dogmengeschichte dar. Der Vater allein der wahrhaftige Gott, Christus der Gesandte Gottes — diese beiden Sätze, vereinigt in dem Ausspruch des Herrn Joh. 17, 3[2], bildeten das Glaubensbekenntnis der ersten Christen — und „wie glücklich wäre die Welt gewesen, wenn sie diesem simplen Glaubensbekenntnis treugeblieben wäre!"[3].

Die dogmengeschichtliche Fehlentwicklung knüpfte an den Logosbegriff an. Was Johannes darunter verstand, wird verständlich, wenn man Philo heranzieht. Der philonische Logos ist im Unterschied vom platonischen persönlich gedacht. Mag Philo auch die platonische „Idee" damit vermischen, so charakterisiert er doch seinen Logos ganz anders als die Platoniker.

---

1) Er meint, wie auch in dem dogmengeschichtlichen Brief, den Zeitraum von ca. 100—400.

2) Dieses Wort ist in der Schätzung Jerusalems jetzt an die Stelle des in den Predigten bevorzugten Johannesprologs getreten. Warum der letztere zurücktrat, wird aus dem Folgenden deutlich.

3) a. a. O., S. 139.

Unerschaffen, aus Gott geflossen, steht dieser von Ewigkeit zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen als der primogenitus, unigenitus in der Mitte. Er ist für die Menschen das vollkommene Bild Gottes; durch ihn haben sie Zugang zu Gott; er ist das Brot vom Himmel und vermittelt das ewige Leben. Da im Neuen Testament, auch bei Paulus, die gleichen Wendungen begegnen, muß eine gemeinsame Quelle angenommen werden[1]. Sie ist die alte jüdische Theologie. Ein Dokument derselben liegt zum Beispiel Sirach, Kap. 24, vor. Im Zeitalter Jesu und der Apostel war ihre Sprache ganz populär; ja, es ist im Grunde „ursprüngliche Menschensprache, die sich in der Bibel erhalten"[2]. Die Vernunft in ihrer Kindheit dachte sich Gott anthropomorph, mithin sein Wort, den Hauch seines Mundes, und den lebendigen Odem (ruach), der von ihm ausgeht und seine Wirkungskraft darstellt, als verschieden von seinem Wesen. Wort und Geist, im altjüdischen Sinn synonym, sind demgemäß bloß naive Verselbständigungen, Personifikationen, doch niemals eigentliche göttliche Personen. Das Personelle, das den Logos der altjüdischen Theologie und Philos vom platonischen trennt, ist nur Redeweise und statuiert keine selbständige Persönlichkeit neben Gott. Es handelt sich immer nur um den *λόγος προφορικός*, um Gott selbst, sofern er sprach, seinen weisen, schöpferischen Willen. Man kann sagen, daß Gott diesen Logos von Ewigkeit aus sich hervorgebracht habe; aber „eine wirkliche, außer ihm bestehende Person leidet diese Derivation nicht". Wenn der Logos ursprünglich Gottes Willenskraft bedeutet, so kann von einer Hypostase keine Rede sein[3]. Demgemäß wendet Jesus nur die traditionellen Epitheta des Logos, wie Himmelsbrot, Lebensspender, auf sich an, nicht die Bezeichnung selbst, — als wollte er die Idee einer zweiten göttlichen Persönlichkeit nicht aufkommen lassen. Auch Johannes nennt ihn nicht „Logos". Der *λογος* seines Prologs ist „die ewige Weisheit Gottes, von seinem Wesen nicht hypostatisch

[1]) Johannes hat also seine Logoslehre nicht aus Philo geschöpft.

[2]) a. a. O., S. 581.

[3]) Dies wird noch deutlicher, „wenn ich die sogenannte ewige Zeugung mit dem beständigen Ausgang des Heiligen Geistes vergleiche; denn eine aus Gott immer ausgehende Filiation und Spiritation, wie lassen sich diese als von Ewigkeit existierende *ὑποστάσεις* denken?" (a. a. O., S. 567.)

getrennt (gerade wie im Buch der Weisheit und im Sirach), vielmehr ist es Gott selbst — denn ist der allervollkommenste wirkende Wille Gottes nicht Gott selbst? Eben der, durch welchen alles gemacht ist — das Leben und das Licht der Menschen — der Grund aller vernünftigen Erkenntnis" [1].

Trotzdem aber der Logos der altjüdischen Theologie, Philons und des Neuen Testaments keine Persönlichkeit neben Gott, sondern im eigentlichen Sinn dessen schöpferischen Geist darstellt, hat er doch mit dem *λόγος ἐνδιάθετος* Platons nichts zu tun. Dieser bedeutet „die Vorstellung in dem Verstande Gottes von der zu erschaffenden Welt, den Complexus aller existierenden Dinge in der göttlichen Idee, den Mundus intellegibilis, aus welchem der sensibilis entstanden" [2]. Der platonische Logos ist das Urbild der Welt. Mit diesem den *λόγος προφορικός* der biblischen Tradition „vermischend", hat eine Gruppe der Kirchenväter den biblischen Logos realiter (d. h. nicht bloß figürlich) verselbständigt und die Idee einer besonderen Hypostase gebildet. Sie hat die personifizierende Bildersprache der Heiligen Schrift nicht verstanden und „Wort" und „Geist" zu „ganz eigentlichen" Personen gemacht. So zeigt die Entwicklung die Paradoxie, daß die altjüdischen Personifikationen die Erkenntnis eines Gott immanenten Logos nicht versperren, während die platonische Ideenlehre bei den ersten christlichen Philosophen in den Begriff einer Logospersönlichkeit mündet. Der *λόγος προφορικός* ist letztlich in Gott, der *ἐνδιάθετος* steht letztlich außer ihm.

Jerusalem unterscheidet zwischen zwei grundverschiedenen Richtungen innerhalb der Kirchenväter. Die eine nennt er die „Platoniker", platonischen und neuplatonischen Einfluß in eins zusammenfassend. Es ist die Gruppe, die man zum Vorteil des orthodoxen Systems anzuführen pflege [3]. Die andere, die nicht-

1) Dieser Logos hat alle Weisen der Menschheit erleuchtet, wie Justin hervorhob (a. a. O., S. 567).

2) Diese Formulierung findet sich in der Rezension von G. F. Seilers Buch „Über die Gottheit Christi" in der „Auserlesenen Bibliothek der neuesten deutschen Literatur", IX. Band, Lemgo 1776, S. 73—97, die Jerusalem in der „Beilage" stark benutzt hat.

3) Allerdings gehören die „Platoniker" nicht ausnahmelos dazu. Z. B. nicht Origenes, der diejenigen tadele, die Christum den „Gott über alles" nennen. Auch Clemens Alex. nicht. Er bestreite zwar den „Wort"charakter des Logos; aber indem er ihn als „Weisheit und offenbar gewordene Güte Gottes", als „die all-

platonische Linie, führt vom Neuen Testament und dem Apostolikum her über Clemens Romanus, Barnabas, Hermas, Polycarp, Ignatius, Irenaeus zu Noet und Sabellius.

Der gesamte exegetische Befund Jerusalems, der die christologisch wichtigen Stellen des Neuen Testamentes[1] der biblischen Reihenfolge nach bespricht, läßt sich in folgenden Sätzen zusammenfassen:

a) Der Gedanke einer ewigen Gottheit Christi widerspricht dem Neuen Testament. Wie könnte der *αὐτοθεός* sagen: „Meine Lehre ist nicht mein" (Joh. 7, 16)? Wie könnte er an so vielen Stellen sich und den, der ihn gesandt hat, trennen? Stets ordnet sich der Sohn dem Vater unter. Seine Hoheit wird dadurch um nichts geringer. Wo ist das Geschöpf, das ohne Raserei es für nötig hielte, zu sagen: „Der Vater ist größer denn ich" (Joh. 14, 28)? Die paulinischen Doxologien beziehen sich immer auf den Vater, auch Röm. 9, 5, wo Gott für die hohen Vorzüge, die er dem Volke Israel gegeben, gepriesen wird. „Der Mensch Christus Jesus" ist des Apostels Lieblingsausdruck. In 1 Tim. 3, 16 könnte wohl das *θεός* des Codex Alexandrinus beibehalten werden, da der Vater in Christus war[2]; aber die richtigere Lesart ist *ὅ* mit Beziehung auf *τὸ μυστήριον* (= die Lehre, daß Christus im Fleisch gekommen ist). Auch der wahrscheinlich paulinische Hebräerbrief[3] nennt Christus nie direkt Gott. Wohl hat sich der Logos mit dem geschichtlichen Christus vereinigt: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, das heißt „er erschien in dem Menschen Jesus auf die aller-

---

mächtige und wahrhaftig göttliche Kraft" (Strom. V) beschreibe, kennzeichne er ihn als den Allmächtigen selbst. Es ist Jerusalem nicht verborgen geblieben, daß bei beiden den angeführten Aussagen andere gegenüberstehen, die die Gegenpartei für sich verwerten kann. Er bezeichnet darum ihre wie auch anderer Kirchenväter Zeugnisse als „dunkel, unbestimmt, schwankend" (a. a. O., S. 571).

1) Jerusalems Überblick über die Zeugnisse des NT. bevorzugt unter den Evangelien das vierte, weil Johannes teils auf Grund seines persönlichen Umgangs mit dem Meister, teils um der antignostischen Tendenz seiner Darstellung willen die Selbstbezeichnungen Jesu am treuesten gebucht habe. Matthäus will Jesus nur als den Messias beweisen, besonders durch Erzählung seiner Wunder, die freilich ohne chronologische Ordnung geschieht; die Inanspruchnahme durch sein Zollamt mag ihn entschuldigen. Markus ist von ihm abhängig. Lukas schreibt nach sorgfältiger Erkundigung, also keineswegs auf Grund persönlicher Erinnerung (a. a. O., S. 147).

2) Dies unter Berufung auf Griesbach, Symb. crit. ad h. l.

3) Über die Stellung der Aufklärung in dieser Frage vgl. meinen Aufsatz „Das Paulusbild der Aufklärung" (Harnack-Ehrung, 1921, S. 370f.).

vollkommenste Art (scil. nachdem er zuvor schon die Weisen der Erde erleuchtet), und dadurch waren in ihm verborgen alle Schätze der Weisheit; so wohnte die Fülle der Gottheit in ihm". Aber damit ist zufolge der jüdischen Herkunft des Logosbegriffs keine besondere göttliche Hypostase gemeint. Der Vater ist es, von dem Christus alles, was er ist und hat, empfängt.

b) Keine Wesenseinheit, sondern nur eine moralische Vereinigung besteht zwischen dem Vater und dem Sohn. In diesem Sinn muß Joh. 10, 30 verstanden werden, dem in Vers 29 das Wort von der höheren Macht des Vaters vorangeht; sie verbürgt die Erhaltung der Schafe in Christi Hand, nicht eigene Kraft. „Der Vater in mir, ich in ihm" (Joh. 10, 38) ist die Formel der moralischen Vereinigung, die in der einzigartigen Mitteilung göttlicher Vollkommenheiten oder des Geistes Gottes besteht. Keine Vermischung der Naturen findet statt, aber wie man in irdischen Verhältnissen im akkreditierten Gesandten seinen Herrn respektiert, so ist es durchaus statthaft, in Christus den Vater anzubeten (1 Kor. 1, 2; Phil. 2, 10. 11).

c) Die neutestamentlichen Präexistenzaussagen sind im Sinn einer ewigen Erwählung und Bestimmung zu verstehen. Das „Herabkommen vom Himmel", Joh. 6, 38. 62, ist synonymer Ausdruck für die göttliche Sendung. Joh. 17, 5 wird so interpretiert: Nun bestätige mich (scil. durch die Auferweckung) als Deinen Gesandten und zugleich die von mir gelehrte Religion (das ist die „Verklärung Gottes") durch Zuteilung der Herrlichkeit, die mir Dein ewiger Ratschluß bestimmt hat[1] (= die ich bei Dir hatte, ehe die Welt war). Auf die ewige Erwählung deute Röm. 1, 3: *ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα*. Der „Erstgeborene vor aller Kreatur" (Kol. 1, 15) ist Christus durch seine Auferstehung denen gegenüber, die er nach sich ziehen wird, geworden; der Ausdruck hat keine Beziehung auf ein vorweltliches Dasein, sondern eine rein eschatologische.

---

1) In demselben Sinn der ewigen Bestimmung werde von den Jüngern, V. 6, gesagt: Sie waren Dein, und Du hast sie mir gegeben. — Hätte Jesus im Streit mit den Pharisäern, Joh. 8, 58, die Präexistenz andeuten wollen, so hätte er sich gewiß darauf berufen, daß er Abraham erschienen sei; er wollte ihnen vielmehr sagen, er sei der verheißene Same Abrahams, den Gott vor Abrahams Existenz schon erwählt habe (S. 582. 218).

d) An den Stellen, die eine Beteiligung Christi an der Weltschöpfung zu bekunden scheinen, handelt es sich in Wahrheit nur um die *καινὴ κτίσις*, die neue moralische Welt, deren Oberhaupt Christus nach Phil. 2, 9 ff. geworden ist. Von ihm haben wir alles, was wir zu unserer Belehrung und Seligkeit bedürfen; dies ist der Sinn des *δι' οὗ τὰ πάντα* in 1 Kor. 8, 6. Wie 2 Kor. 5, 17 bestätigt, ist hier nicht von der physischen Schöpfung, sondern von der neuen christlichen Ökonomie die Rede. Das Gleiche gilt von Kol. 1, 16—18. Die Engel figurieren als Diener Christi in seinem künftigen messianischen Reich. Ebenso geht Hebr. 1, 2 auf die zukünftige Welt, die 2, 5 als solche bezeichnet wird. — Diese Exegese stützt sich, wie mehrfache Anmerkungen bekunden, auf die Annotationes des Grotius; teilweise auch auf Clarke (S. 262).

Dies neutestamentliche Erbe verfolgt Jerusalem durch die älteste Dogmengeschichte. Die apostolischen Väter waren nach seiner Darlegung ebensowenig wie die Apostel gewohnt, Christus „Gott" zu nennen. In den Briefen des Clemens Rom. kommen drei Doxologieen[1] vor; keine von ihnen bezieht sich auf Christus. Dem entspricht es, wenn Ignatius zum Lobe des Vaters per Jesum Christum auffordert (ad Eph. 4, 2). Nicht anders wußte es die Liturgie der ersten Kirche, die Gott als einzige Quelle und höchste Ursache aller Dinge, auch als Urheber unserer Erlösung, und erst nächst ihm Jesus als den uns von Gott gegebenen unmittelbaren Herrn und Seligmacher anbetete. Demgemäß gedenkt die „allerälteste Konfession" der ewigen wesentlichen Gottheit Christi mit keinem Wort, sondern legt alles Gewicht auf seine übernatürliche Empfängnis und Herrschaft; sie bleibt damit im Einklang mit Paulus, der Röm. 10, 9. 10 zum Christentum nichts mehr als den Glauben an den „Herrn" Jesus fordert. Ebenso kennt Irenäus als apostolischen Lehrbesitz der katholischen Kirche nur den simplen Glauben an einen Gott, den Vater, und an Jesum Christum, der zu unserer Seligkeit geboren worden, und an den Heiligen Geist, der durch die Propheten zum voraus verkündigt ist (adv. haer. I, 10). Derselbe Irenäus gibt auf die Frage, warum

1) Es sind im ganzen noch mehr; Jerusalem rechnet wohl nur die mit *δι' οὗ* beginnenden, I. Clem. 58, 2; 61, 3; 65, 2.

Gott bei seiner Offenbarung an den Sohn die Stunde des jüngsten Tages zurückbehalten habe, die Antwort: damit wir aus unseres göttlichen Lehrers eigenem Munde hören, der Vater sei größer als er; alles, was er wisse, erkenne er nicht aus seiner eigenen göttlichen Natur, sondern er habe alles von dem Vater (adv. haer. II, 28). Gegenüber den gnostischen Irrlehrern, die nie die Hand auf den Mund legen, Gott nichts allein wissen lassen, übt Irenäus die bescheidene Zurückhaltung, nicht alles erklären zu wollen; er wagt zum Beispiel die Art der Existenz des Logos nicht zu bestimmen. — Die Namen des Noet und Sabellius werden mit besonderer Anerkennung gebucht, da sie den willkürlichen Emanations- und Hypostasentheorien sich widersetzten und von einer göttlichen Natur nichts wissen wollten. Diese günstige Beurteilung Noets geht letztlich auf Mosheims Votum zurück: haec disciplina divinae quidem trinitatis mysterium tollit, at neque in personam neque in munera Servatoris Christi est iniuriosa et Socinianae similibusque docendi formis multum praestat (comm. § 698). Daran anknüpfend hatte Semler (Vorrede zu Baumgarten I, S. 234—238) den von Mosheim noch behaupteten noetischen Patripassianismus auf Grund der Unsicherheit der Überlieferung in Zweifel gezogen und ihn ganz in die Linie gerückt, auf der ihn Jerusalem sah. — Ebenso hatte Semler die „gar häufig falsch vorgestellte Lehrart" des Sabellius und seiner Anhänger — hier im Einklang mit Mosheim — gegen den Vorwurf des Patripassianismus verteidigt. Um den Grundsatz der Einheit Gottes nicht zu gefährden, hätten sie gelehrt, daß der *θεός μονοϋπόστατος* sich gleichsam zum Logos erweitere, der in dem außerordentlichen Menschen Jesus war, und sich darnach wieder einziehe. *λόγος* und *πνεῦμα* seien bloße Wirkungen, die den Vater zum Urheber haben, der einen Teil seiner wesentlichen Kraft besonders und auf bestimmte Art per actum transeuntem erweise. Damit aber werde der Vater keineswegs zum eigentlichen Subjekt der Veränderungen gemacht, die den Menschen Jesus betrafen. „Die Sabellianer haben *λόγος* und *υἱός* unterschieden, indem sie dies letzte Wort nur von Jesu, dem außerordentlichen Menschen, in dem *λόγος* war, gebrauchten, und dies hatte schon Noetus getan" (a. a. O., S. 238—251).

Auf der entgegengesetzten Seite standen für Jerusalems Betrachtung nicht nur der athanasianische, sondern auch der arianische Lehrbegriff. Der Arianismus verkannte nach seiner Meinung genau so die Natur des Logos als des Inbegriffs der in der echten alten Bibelsprache bald als Eigenschaften simpliciter genommenen, bald personifizierten Vollkommenheiten und Wirkungen Gottes und machte eine besondere Hypostase daraus. Er verstand das *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (Kol. 1, 15) fälschlich als Hinweis auf eine vorweltliche göttliche Personalität Christi, während es doch nur den Erstgeborenen von der Auferstehung ab bezeichnet. Die Arianer haben aus den trüben Quellen der gnostischen Untergötterlehre geschöpft: so wurde ihr Logos zum voraus erschaffenen höheren Wesen, das Gott bei der Schöpfung als Werkzeug gebraucht habe. Die neueren Semiarianer wie Clarke (vgl. S. 86 vorliegender Abhandlung) setzten an die Stelle der vorweltlichen Erschaffung einen ewigen Ausfluß des Logos aus dem Wesen Gottes. In diese Gruppe gehört auch der anonyme Verfasser des „Glaubensbekenntnisses von der Person und königlichen Würde Jesu Christi“[1], der eine ewige Erwählung der präexistenten Seele Jesu, Ausstattung mit Vollkommenheiten, die selbst die Vorzüge der allerhöchsten Geschöpfe übertreffen, und ihre Beteiligung an der Weltschöpfung vertritt. In jeder Form aber partizipiert der Arianismus trotz aller Betonung der Subordination an der Schwierigkeit jeder Annahme einer zweiten gottheitlichen Person, „daß der über alle Geschöpfe so erhabene Geist, der als ein Werkzeug bei der Schöpfung war, nun bei dem Eintritt in den Körper ein wahres Kind wird“ (S. 575).

Der Kern der dogmengeschichtlichen Gesamtanschauung Jerusalems war die klare Unterscheidung zweier Entwicklungslinien. Mag er in der Zuweisung der einzelnen Väter zu der einen oder der anderen Linie hie und da geirrt haben[2], — daß er die beiden Traditionslinien sah, zum Teil schärfer sah als

---

1) Erschienen Berlin 1775, vertritt ausgesprochenermaßen (S. 4) den Standpunkt Eduard Haarwords, dessen „Vier Abhandlungen“ (Nr. 1 über die athanasianische Lehre, Nr. 2 über die Person Christi) W. Abr. Teller 1774 mit Antithesen herausgegeben hatte.

2) So in der Einreihung Justins in die nichtplatonische Linie.

seine Gewährsmänner, zum Beispiel der Rezensent Seilers[1], der den vierten Evangelisten in die platonische Reihe gestellt hatte, dies ist das Bedeutsame. In diesem Punkt hat er gelernt und gelehrt, was Inhalt wissenschaftlicher Erkenntnis bis heute geblieben ist. Es handelt sich dabei um nichts Geringeres als die Unterscheidung der geschichtlichen Sohnespersönlichkeit und des ewigen Logos, auf den die kosmologische Spekulation das Sohnesprädikat übertragen hat.

Die theologische Verwirrung der ursprünglichen Simplizität geht nach Jerusalems Überzeugung auf die philosophische Erbschaft des jungen Christentums zurück. Aus der orientalischen Philosophie strömte die Vorstellung von Äonen und Emanationen ein; so dachte man sich den in Christus wohnenden Gottesgeist als eben eine solche aus Gott ausgeflossene und für sich selbst bestehende höhere Natur, womit dann die Vorstellung von einer Persönlichkeit notwendig verbunden war. Diese willkürlichen Vorstellungen erzeugten natürlicherweise wieder andere ebenso willkürliche. Endlich brachte „das unsinnige schwärmerische neuplatonische Gemische" die ärgste Zerrüttung des Christentums hervor. Mit Sophistik und Fanatismus wurde über Natur und Existenzart der zweiten trinitarischen Person, wie auch über die des heiligen Geistes gestritten. Heere von Bischöfen waren beständig auf den Landstraßen in allen drei Weltteilen, um auf den öffentlichen Konzilien die wahren Bestimmungen auszumachen; aber es vermehrten sich nur die Widersprüche und die Wut. Die Konzilien wurden Mördergruben. Der ganze Orient geriet in Flammen. Kaiser versuchten zu dämpfen; aber sie hatten durch Beteiligung an den Streitigkeiten, statt Ruhe zu gebieten, der Staatsgewalt schon zuviel vergeben. Das Reich verfiel; barbarische Völker brachen herein. Jetzt traten wenigstens die Nebenketzereien zurück, aber der Streit der beiden Hauptgegensätze, der trinitarischen und der arianischen Lehrart, brannte in alter Glut. Unter den allgemeinen Wirren gelang es dem römischen Bischof, sich über die griechischen Patriarchen zu erheben, und er verkündete

[1]) Als „stärksten Einwurf gegen die Trinitarier" bucht J.s „Beilage" die Rezension des Seilerschen Buches „Über die Gottheit Christi" (1775) in der „Auserlesenen Bibliothek der neuesten deutschen Literatur", IX. Band, Lemgo 1776 (S. 73—97).

nun mit fürchterlich drohendem Despotismus das trinitarische System als die alleinseligmachende Glaubenslehre. In den „ersten" Reformatoren war diese infolgedessen noch so festgewachsen, daß Calvin einen Servet zum Feuer verdammte.

Wohl war mit jenen bereits das Licht der Wahrheit über der Kirche wiederaufgegangen; unmöglich aber konnten alle Religionssätze auf einmal aufgeklärt werden. Es blieben Flecken zurück, die einer späteren Zeit zur Tilgung überlassen werden mußten. Und nun ertönt der volle Preis der Gegenwart um des Lichtes und der Freiheit willen, die in ihr die Religion gewann, gegenüber jenen finsteren Jahrhunderten, da Unwissenheit, Aberglaube und Gewissenszwang ihre göttliche Gestalt verdunkelten. Die Aufklärung wurde dadurch möglich, daß zunächst die außertheologischen Wissenschaften, voran die Philosophie und innerhalb deren die Psychologie, aus der Trabantenstellung zur Theologie sich lösend, ihres natürlichen Lichtes sich zu bedienen begannen. Die freigewordene Vernunft steht in diesem Jahrhundert, da alles der Wahrheit zu Hilfe kommt, keineswegs feindlich zur Religion. Und ebenso weit ist diese davon entfernt, auf jene scheel zu sehen. Religion und Vernunft sind versöhnt; beide erkannten ihren gemeinsamen Ursprung von dem Vater des Lichts. Alle Entdeckungen der Naturwissenschaft sind Entdeckungen für die Religion. „Gehen Sie die Geschichte ihrer Schicksale von allen Seiten durch und urteilen Sie, ob dieselben jemals blühender, jemals glücklicher gewesen sind."[1] Hier erklingt der Jubelhymnus der Neologie auf das eigene Zeitalter.

1) Vgl. die Riddagshäuser Einführungsrede aus dem J. 1756 (Nachlaßband II, S. 463 ff.).

Literarische Anzeigen und Berichte

Allgemeines

Bulletin of the John Rylands Library, Manchester, Vol. 11, No. 2, July 1927. Vol. 12, No. 1, January 1928.

Die Library Notes and News p. 233—255, die immer mit einer besonderen Vorliebe für die Universitätsbibliothek in Löwen geschrieben sind, enthalten auch Angaben über die Neuanschaffungen der John Rylands Library, die von den reichen Mitteln der Bibliothek Kunde geben. — Die in der Bibliothek Manchester gehaltenen Vorträge: S. Alexander, Art and Nature, p. 256—272; C. H. Herford, Shakespeare and the Arts, p. 273—285; A. S. Peake, Elijah and Jezebel, the conflict with the tyrian Baal, p. 296—321, fallen, so lehrreich sie sind, außerhalb unseres Arbeitsgebiets, ebenso die Arbeit von T. Fish, The Cult of king Dungi during the third dynasty of Ur, p. 322—328. Dagegen hat der Artikel von J. Rendel Harris, Glass Chalices of the first century, p. 286—295 (mit Abbildungen), nicht nur deswegen Interesse, weil die Aufschrift nahezu wörtlich sich in Matth. 26, 50 findet, sondern weil Beziehungen zur Gralssage konstatiert werden (der heilige Gral war ein Glasgefäß mit einer griechischen Legende, wie sie in der Glasindustrie Sidons üblich waren). — Den Hauptteil des Bandes nehmen unter dem Titel Woodbrooke Studies: Editions and translations of Christian documents in Syriac and Garshuni, by A. Mingana, with introductions by Rendel Harris, p. 329—498, neue Texte ein, und zwar 1. ein neues Jeremiah Apocryphon aus Cod. Paris 65 und Mingana Syr. 240, 2. eine neue vita Johannes des Täufers aus Mingana Syr. 22 und Mingana Syr. 183 und 3. Fünf unkanonische Psalmen aus Cod. Mingana Syr. 31. Die Arbeiten legen nicht nur Zeugnis für die glänzende Gelehrsamkeit der Herausgeber ab, sondern auch für den unerschöpflichen Reichtum der Rendel Harris Library, Birmingham, an syrischen Handschriften.

Auch bei dem folgenden Hefte, Vol. 12, No. 1, January 1928, fallen einige Artikel nicht in das kirchengeschichtliche Arbeitsgebiet; sie mögen aber doch als wertvoll und interessant genannt werden. S. 1—21: Library Notes and News mit den Reden zur Feier der Übergabe des Porträts von Prof. C. H. Herford an die Universität, und dem Verzeichnis der von der Bibliothek erworbenen Werke. — S. 22—30: R. S Conway, The Country Haunts of Horace. — S. 31—46: C. H. Herford: William Blake. — S. 47—74: A. S. Peake, Recent Developments in Old Testament Criticism (ausgezeichnet inhaltreich). — S. 75—82: T. Fish, The contemporary Cult of kings of the third dynasty of Ur. — S. 83—121: The Editor (H. Guppy), Stepping Stones to the art of Typography handelt besonders ausführlich über die Anfänge der chinesischen Druckerkunst, die bekanntlich älter ist als die abendländische, und über die Vorstufen der abendländischen, Blockdrucke, Blockbücher, wobei die außergewöhnlichen Schätze der John Rylands Bibliothek voll zur Geltung kommen. Es ist erstaunlich, welchen Reichtum sie an den ältesten Blockbüchern besitzt. Ich mache aufmerksam auf die Biblia pauperum, die Apokalypsen, die Ars memorandi, das Speculum humanae salvationis.

Die Schriftleitung bittet, ihr Bemühen um möglichst umfassende Berichterstattung durch Einsendung von Büchern, Zeitschriften und Sonderdrucken an den Leopold Klotz Verlag, Gotha zu unterstützen.

Die seltenen Stücke sind in Faksimile wiedergegeben. — S. 122—133: The Editor, John Bunyan. 1628 November 1928. A brief sketch of his life, times, and writings, sehr inhaltreich und nicht nur unter bibliographischem Gesichtspunkte, das Verzeichnis der Werke am Schlusse. Von dem Titelblatt der ersten Ausgabe von The Pilgrim's Progress, 1678, die die J. Rylands Bibliothek besitzt, ist eine Photographie beigegeben. — S. 134—136: L. F. Brown, One more Lauderdale Letter (an R. Baxter vom März 1660). — S. 137—298: Woodbrooke Studies, Christian documents in Syriac, Arabic and Garshuni, edited and translated with a critical apparatus, by A. Mingana with introductions by Rendel Harris. Fasc. 3. The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi. Der Cod. Mingana 17, eine Kopie des 19. Jahrhunderts von dem syrischen Manuskript des Klosters der Maria bei Alḳosh, wird in Faksimile wiedergegeben, übersetzt und kommentiert. Es handelt sich um eine zweitägige Disputation zwischen dem nestorianischen Patriarchen Timotheus I. (780—823) und dem dritten abbassidischen Chalifen Mahdi (775—785) im Jahre 781 oder 782 in Bagdad, die schriftlich fixiert worden ist. Es ist eine Apologie des Christentums, die nicht nur wegen der Zitate aus dem Koran bemerkenswert ist, sondern auch wegen des Versuches, dem Islam gerecht zu werden. In der Einleitung macht Rendel Harris bemerkenswerte Angaben über die christliche Apologetik seit dem 2. Jahrhundert.

Kiel. *G. Ficker.*

Catalogue of the Manuscripts of Lincoln Cathedral Chapter Library. Compiled by Reginald Maxwell Woolley. Oxford University Press, London, Humphrey Milford 1927, XXIV, 190 S. 8°. 18 sh.

Dieser sorgfältig gearbeitete und vorzüglich ausgestattete Katalog kann uns gut unterrichten über den Bestand einer englischen Kathedralbibliothek im Mittelalter. 247 mittelalterliche Handschriften werden gezählt und beschrieben. Eine Handschrift wird in das 10./11. Jhdt. zurückgeführt (Nr. 182), zwei in das 11. Jhdt. (Nr. 13, 158), 55 werden in das 12. Jhdt. gesetzt, 43 in das 13., 44 in das 14., 77 in das 15. Jhdt. Die theologischen Handschriften überwiegen weit. Auch Wiclifs Bibel ist vertreten. In der Einleitung werden alte Kataloge der Bibliothek wörtlich mitgeteilt; die Bibliothek geht in ihren Anfängen auf das 11. Jhdt. zurück; der erste Katalog stammt aus der Zeit von 1150, geschrieben um 1200; ein weiterer ausführlicher Katalog stammt aus dem 15. Jhdt. Auch John Leland hat die Bibliothek in königlichem Auftrag besucht und Mitteilungen über sie gemacht. Vier von den von ihm bezeichneten Handschriften befinden sich noch jetzt im British Museum. Es ist erstaunlich, wie viele von den in den alten Katalogen genannten Handschriften sich in Lincoln erhalten haben.

Kiel. *G. Ficker.*

Kultur- und Universalgeschichte. Walter Goetz zu seinem 60. Geburtstage dargebracht von Fachgenossen, Freunden und Schülern. Leipzig, B. G. Teubner, 1927. 567 S. Geh. 28 M, geb. 30 M.

Goetz hat mit diesem Bande eine auch für unsere festschriftenfreudige Zeit nach Aufmachung und Inhalt ungewöhnliche Widmungsgabe erhalten. Bei den engen Beziehungen zwischen seinen und seiner Schule Forschungen zu Kirchen- und Religionsgeschichte ist es natürlich, daß damit auch dem Theologen viele schöne und reizvolle Früchte vorgelegt werden. Ich beschränke mich im folgenden auf diese und mache anderes nur kurz namhaft. Für das Mittelalter bietet zunächst Wilh. Levison (S. 3—14) aus einer Hs. des Brit. Museums die einzige bisher bekannt gewordene Predigt des Lupus von Ferrières. Bernh. Schmeidler (35—52) sammelt anti-asketische Äußerungen aus Deutschland im 11. und beginnenden 12. Jhdt., vielleicht etwas zu isoliert, vor allem ohne

an die Stimmung Karls d. Gr. und seines Hofes anzuknüpfen. — Der vernachlässigten Geschichte der Frömmigkeit des Ordenslandes Preußen nimmt sich Ph. Funk (67—90) an, mit viel Stoff und Anregungen für weitere Forschung, aber allzu apologetisch um den Deutschen Orden besorgt, dessen kirchliche Wirksamkeit, wie sich jetzt auch an seiner Missionsmethode zeigt (vgl. Blanke o. S. 18ff.), doch mit Recht nur eingeschränkt gewertet wird. Ebenso seltsam berührt auch der ästhetisierende Gleichmut, mit dem Funk den Zerrbildungen der mittelalterlichen Frömmigkeit, z. B. dem Reklusenwesen Geschmack abgewinnt. — Sehr lehrreich, mit viel Material zeichnet Herb. Grundmann (91—107) den festen mittelalterlichen Ketzertypus: superbia, species pietatis, die stereotype Ausmalung der Ketzersabbate und Verwendung von Matth. 7, 15; Jud. 15, 4f.; Cant. 2, 15 u. a. — Manfr. Stimming (108—121) hört den Defensor pacis des Marsilius von Padua und die drei Bücher De Concordantia catholica des Nikolaus von Cues, die übrigens soeben eine beschränkte Neuausgabe mit Vorwort von Gerh. Kallen bei L. Röhrscheid, Bonn 1928, erfahren haben, auf eine Reihe staatsrechtlicher Begriffe, namentlich die Lehre von der Volkssouveränität, ab. — Von den Renaissancebeiträgen wird Baron (145—170) Willensfreiheit und Astrologie bei Ficino und Pico unten (S. 119) gesondert angezeigt. Mit dem peinlichen Gefühl, keinen Boden unter die Füße zu bekommen, liest man Brandis Darstellung über Michelangelos künstlerische und religiöse Entwicklung (183—200), der Beyers Buch, gegen das Br. sich wendet, was man dagegen auch einwenden kann, an Sorgfalt weit überlegen ist. Br. macht weder eine wirkliche Entwicklung Michelangelos anschaulich noch begreiflich, warum er ihn zum Schluß höchst überraschend unter die Genien der Gegenreformation einreiht. Was hat das, so lange man Begriffe nach ihrem Haupt-, nicht nach ihrem Nebeninhalt bildet, überhaupt für einen Sinn? Was anderseits die auch von Beyer nicht ganz glücklich angegriffene Frage des Verhältnisses zum Protestantismus betrifft, so sollte es doch klar sein, daß es sich dabei nicht so sehr um historische Beziehungen als um einen Typenvergleich handeln kann. — In etwas sensationeller Form unternimmt Joh. Kühn (215—228) den freilich auch überraschenden Nachweis, daß die Proposition des Speierer Reichstages 1529, gegen die sich die Protestation der evangelischen Stände vom 19. April wandte, gar nicht vom Kaiser stammte, sondern von Ferdinand untergeschoben wurde, weil die rechtzeitige Überbringung der kaiserlichen Botschaft zum Reichstagsbeginn durch Stürme unmöglich gemacht wurde. Ferdinand hat die Gelegenheit dazu benutzt, seine auf Niederwerfung der Protestanten und Türkenkrieg abzielende Politik durch eine scharfe Proposition einen guten Ruck vorwärts zu bringen. Zur Nachprüfung des entscheidenden, aber wohl kaum bezweifelbaren Punktes der Untersuchung, ob das viel mildere, ein Nationalkonzil verheißende Schriftstück, das undatiert und unbeglaubigt bei den Wiener Akten liegt, auch wirklich die echte kaiserliche Proposition ist, muß die angekündigte Veröffentlichung der Reichstagsakten abgewartet werden. Ändert sich auch nichts am geschichtlichen Tatbestand, da Karl den Bruder deckte, so ist doch die historische Phantasie vor eine weitschichtige Aufgabe gestellt. — Alfr. v. Martins organisch aufgebauter Aufsatz über die politische Ideenwelt Adam Müllers (305—327) mündet in sehr beachtenswerte Betrachtungen über die religiösen Grundlagen der romantischen Staatsanschauung und in die in vornehmer Auseinandersetzung erhobene Forderung der Ergänzung des natürlichen durch ein absolut geltendes göttliches Recht, also den kritischen Punkt, wo sich für den Protestanten die Gefahr der Verfälschung der christlichen Ethik ins Gesetz erhebt. — Anziehend durch die Frische der Darstellung, zugleich aber überaus bezeichnend für das Nachleben letzter, einfacher Aufklärungsideen ist der religionsgeschichtliche Abriß von Fritz Kern, Natur- und Gewissensgott (403—431). Es lohnte sich wohl, gegenüber dieser temperamentvollen Skizze, die vieles ausspricht, was zweifellos religionsphilosophisches Gemeingut ist, einmal deutlich zu machen, warum das

Christentum sich als eine Überwindung der Ethik, das heißt als eine Ethik der Freiheit betrachtet (etwa im Sinne von Holls Rektoratsrede über den Begriff der dämonischen Persönlichkeit, Dt. Vierteljahrsschr. für Lit.wiss. u. Geistesgesch. 1926, S. 1 ff.), und warum es niemals auf einen Naturgott (natürlich ohne Aberglauben, Lohn und Strafe) verzichten kann. — Aus den übrigen Beiträgen hebe ich nur noch hervor: K. Hampe, Kaiser Friedrich II. als Fragensteller (53—66); Herm. Herbst, Herzog Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel und seine wissenschaftlichen Gründungen (229—241); Alfr. Doren, Campanella als Chiliast und Utopist (242—252); Joach. Wach, Max Weber als Religionssoziologe (376—396, Angeld auf eine Geschichte und Systematik der Religionssoziologie). Damit ist der Reichtum des Bandes aber keineswegs erschöpft.

Bornkamm.

Hofmann, Georg, Patmos und Rom. In: Orientalia Christiana. Vol. XI, 1928, 2, S. 45—107. — Darstellung der Beziehungen zwischen dem griechischen Johanneskloster und der Römischen Kirche mit ungedruckten Quellenschriften. Patmos hat oft Anlehnung an Rom erstrebt. *A. Römer* (Lit. Zbl.).

Altertum und Mittelalter

Leben des heiligen Porphyrios Bischofs von Gaza, beschrieben von dem Diakon Markus. Berlin W. 15, Julius Bard, 1927. 131 S. kl. 8°.

In seiner Sammlung, „Hortus deliciarum", legt der Verlag erstmalig eine fließende Übersetzung vor, die Dr. Georg Rohde (Marburg) angefertigt und mit einer kurzen Umreißung des zeitgeschichtlichen Rahmens wie mit den notwendigsten Anmerkungen versehen hat (vgl. dazu meinen Artikel in Haucks RE. XV, 556 f.). Dem Leser der „Vita" wird die Zeit der letzten Kämpfe zwischen griechisch-orientalischem Götterglauben und Christentum (um 400) in einer bunten Fülle von Geschehnissen wieder lebendig, die sich zumeist in dem noch heute durch Handel betriebsamen Gaza abspielen, aber auch nach Jerusalem und bis an den kaiserlichen Hof in Byzanz reichen, und wenn auch der Held der Erzählung, ein dem Mönchsleben entnommener Bischof, den Durchschnitt solcher Persönlichkeiten zu seiner Zeit kaum überragt, so zeigt die Lebensbeschreibung doch, was schlichte Erzählungskunst eines anhänglichen, mit regem Sinn für kirchen- und kulturgeschichtliche Verhältnisse ausgestatteten Schriftstellers zu bieten vermag. Wir müssen nur erneut bedauern, daß er die Disputation mit der Manichäerin Julia dem Büchlein, für das sie ihm zu lang erschien, nicht einverleibt hat; denn bisher ist die von ihm veranstaltete Sonderausgabe nicht wieder aufgefunden.

Betheln (Hann.). *E. Hennecke.*

Loofs, Friedrich, Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle. In: Theol. Stud. u. Krit. Bd. 100, 1927, 7, S. 1—102.

Schwarz, Eduard, Eine fingierte Korrespondenz mit Paulus dem Samosatener. München, Oldenburg 1927. (58 S.) 8° = Sitzber. der Bayer. Akad. d. Wiss., philos.-philol. u. histor. Kl. Jg. 1927, Abh. 3. 2.— M. — Die Produkte des Verfassers zeigen u. a. drastisch, wie der katholisch gewordene Apollinarismus verwildert war.

Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter. Aus dem Armenischen übersetzt. Hrsg. von Simon Weber. Bd. 1: Eznik, Koriun, Hatschachapatum. (XXVII, 318 S.) Bd. 2: Mambre Verzanogh. Johannes Mandkuni. Elische. (VI, 298 S.) München: Kösel & Pustet, 1927. 8° = Bibl. der Kirchenväter. Bd. 57. 58. Bd. 1: 5.50 M.; Bd. 2: 4.50 M.

Holtzmann, Walther, Die ältesten Urkunden des Klosters S. Maria del Patir. In: Byzantinische Zs. Jg. 26, 3/4. S. 328—351.

Fragmente einer Freiburger Prudentiushandschrift. In: Philologus. Bd. 83, 1. S. 89—105.

Albers, Paul, Cassians Einfluß auf die Regel des hl. Benedikt. In: Studien u. Mgn. z. Gesch. des Benediktiner-Ordens. N. F. Jg. Bd. 15, 1928, 1. S. 12—22. *A. Römer* (Lit. Zbl)

Wilhelm Levison, Das Werden der Ursula-Legende. Köln 1928 (Bonner Jahrbücher, Heft 128), 164 S.

Ein viel verhandeltes und ungewöhnlich interessantes Kapitel der Heiligenverehrung wird hier von Meisterhand noch einmal aufgenommen und nach allen Seiten hin zu abschließenden Resultaten geführt.

Der Ausgangspunkt und Mittelpunkt der Ursula-Legende ist die Clematius-Inschrift in Köln, die noch heute im Innern von St. Ursula eingemauert ist. Sie ist in ihrem Wortlaut tadellos erhalten, aber schwer verständlich und nicht ganz sicher zu deuten, in ihrer Echtheit vielfach angezweifelt und vom CIL unter die spuria versetzt. Es ist das erste Verdienst Levisons, daß er die Echtheit der Clematius-Inschrift endgültig nachweist, durch äußere und innere Gründe, vor allem aber durch die Geschichte der Legende selbst. Die Inschrift ist nur verständlich, wenn sie an den Anfang der Legende gesetzt wird und wenn sich alles andere aus ihr entwickelt. Sie ist eine Dedikationsurkunde und besagt, daß Clematius, ein Mann senatorischen Ranges, die Kirche St. Ursula von Grund aus aufs neue erbaut hat. Er wurde dazu bewogen durch feurige Visionen: Jungfrauen erschienen ihm wiederholt und teilten ihm mit, daß sie dort das Martyrium erlitten hätten und begraben seien. Clematius bestimmt daher, daß außer ihnen niemand in der Kirche beigesetzt werden dürfe. Die Inschrift gehört in die Zeit zwischen 350 und 450, also in die Nähe der Damasus-Inschriften, mit denen sie sich auch inhaltlich berührt. Es ist die Zeit der großen Reliquienfunde in Palästina, in Mailand und in St. Maurice (Wallis); überall weisen Visionen die Wege zu den Funden. Aber Köln hat demgegenüber doch eine Sonderstellung. Die Kölner Jungfrauen offenbaren nicht ihre Namen, sondern nur ihr Martyrium und ihr Begräbnis. Es kommt ihnen weniger auf den Kult als auf den Kirchbau an. Die Clematius-Inschrift ist mehr eine Bauinschrift, als ein Elogium auf die Märtyrer.

Die Kölner Jungfrauen sind etwa 400 Jahre lang ohne Namen geblieben. St. Ursula in Köln heißt die ecclesia sanctarum virginum. Im 9. Jahrhundert treten Namen auf, zuerst Saula und Martha, dann kommen andere Namen hinzu, unter ihnen Ursula. Bald ist die Elfzahl erreicht, die dann ständig wird; aber zu gleicher Zeit, schon im 9. Jahrhundert, sind es Elftausend geworden. Der Name Ursula ist möglicherweise der Grabschrift eines achtjährigen Kindes entnommen, die noch in St. Ursula erhalten ist. Die Umwandlung der Elf in Elftausend aber hat sich in der handschriftlichen Überlieferung vollzogen, durch falsche Lesung des lateinischen $\overline{\text{XI}}$, das sowohl undecim wie undecim milia bedeuten kann. Das ist Levisons einfache Erklärung, die besser ist als alles andere, was bisher über diese Umwandlung gemutmaßt wurde. Nun stellte sich aber die Frage nach der Heimat der Jungfrauen ein. Denn es war wenig wahrscheinlich, daß eine so ungeheure Anzahl von Märtyrer-Jungfrauen in Köln zu Hause sei. Eine Kölner Predigt aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts weist der Legendenbildung die Richtung, indem sie Britannien als die Heimat der Jungfrauen zu erweisen sucht. Pinnosa, die Führerin der Jungfrauen, wird zur Tochter eines Britenkönigs gemacht, wozu die Gleichheit ihres Namens mit einer britischen Pinnosa oder Winnosa Anlaß gegeben hat.

Die erste Passio Ursulae aber setzt Ursula an die Spitze der Elftausend, und formuliert die Legende in ihrer endgültigen Gestalt. Ursula, die Tochter eines

Britenkönigs, wird von einem heidnischen Prinzen zur Ehe begehrt. Um ihre Jungfräulichkeit zu bewahren, fährt sie mit 11000 Jungfrauen auf Schiffen nach Köln, und wird mit ihrer ganzen Begleitung dort von Hunnen ermordet; die gerade Köln belagerten; vorher hatte Ursula noch eine Wallfahrt nach Rom vollendet. — Levison setzt diese erste Passio in die Zeit um 975; weist nach, daß der Erzbischof Dunstan von Canterbury in irgendwelcher Beziehung zu ihr steht, errät als Verfasser den späteren Mönch Erricus im Kloster St. Bertin im heutigen St. Omer und gibt den Text der Passio im Anhang heraus. Diese erste Passio ist wegen ihrer geschraubten, unverständlichen Sprache wenig bekannt geworden. Aber ein zweiter Autor hat nicht lange nachher der Passio Ursulae eine bessere Form gegeben und sie dadurch weltberühmt gemacht. Von hier aus ist Ursula in die Geschichte der britischen Könige des Galfrid von Monmouth gekommen und hat dadurch einen Platz in der englischen Geschichte bekommen. Die Kölner Legende aber hat noch einen eigenartigen Sproß getrieben. Als Köln seit dem Jahre 1106 seine Stadtbefestigung erweiterte, stieß man in der Nähe von St. Ursula auf ein ausgedehntes römisches Gräberfeld, das eine Masse von Gebeinen zutage brachte, Gebeine von Männern, Frauen und Kindern. Man hielt sie allgemein für die Überreste der Elftausend, veranlaßte weitere Nachgrabungen, die sich bis ins 17. Jahrhundert hinzogen, und brachte damit die Kölner Reliquien in weiteste Kreise, weit über Deutschland hinaus. Die Benediktinerabtei in Deutz hat sich das nicht einwandfreie Verdienst erworben, die gefundenen Reliquien mit Grabinschriften auszustatten; ein Deutzer Küster hat ein Verzeichnis der Inschriften verfaßt, und ein Deutzer Abt hat sie der Nonne Elisabeth von Schönau vorgelegt, damit diese durch ihre Visionen die Funde erläutere und ihre Echtheit erweise, was sie in den Jahren 1156 und 1157 ausgeführt hat. Sie ist noch überboten worden durch einen Anonymus, der in den Jahren 1183 und 1187 neue Offenbarungen über die Köln-Deutzer Funde publizierte. Dieser letzte Autor war ein Schalk, der im Gewande eines Propheten über die Leichtgläubigkeit seiner Zeitgenossen, und nicht zum wenigsten über Elisabeth, sich lustig macht. So endet die Ursula-Legende mit einem Satyrspiel, wie Levison richtig sagt.

Für die Geschichte der Legende hatten diese Funde die Folge, daß nun die Jungfrauenschar eine männliche Führung und Begleitung erhielt. Ein eigens zu diesem Zweck erdichteter Papst Cyriacus aus Rom trat an ihre Spitze, ein ganzer hoher Klerus kam aus allen Teilen der Christenheit herbei, und ein ritterliches Kreuzheer begleitete die Jungfrauen zum Märtyrertode. So kamen die Funde auf dem Kölner Friedhof zu ihrem Recht und zu voller Auswirkung. Das ist in kurzen Zügen der Inhalt von Levisons inhaltreicher Studie. Überall sieht man den Historiker, der seit Jahrzehnten im Gebiet der Heiligenleben zu Hause ist, wenn er sich durch Berge von Literatur leicht und sicher seinen Weg bahnt, an jedem Punkte auf die letzten Quellen zurückgeht, und sie trotz aller Vorarbeiten noch erheblich zu vermehren weiß: bei der zweiten Passio Ursulae wird er nicht müde, 97 Handschriften nachzuweisen. Bei der Formulierung seiner Resultate ist mir vor allem die außerordentliche Vorsicht aufgefallen, mit der er alle Umstände zu erwägen weiß; sie wird ihren Lohn in der allgemeinen Anerkennung davontragen.

Leipzig. *Achelis.*

P. Glaue, Zur Geschichte der Taufe in Spanien II. Nachrichten über die Taufsitten bis 711. Konzilsbestimmungen und Schriftstellerzeugnisse. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1927/28. 2. Abhandlung. Heidelberg 1927. C. Winters Universitätsbuchhandlung. 35 S.

Nachdem der Verf. in einem früheren Sitzungsbericht die drei Hauptschriftsteller der spanischen Kirche, Isidor, Ildefons und Justinian von Valencia über

ihre Aussagen über die Taufe untersucht hat, stellt er hier zusammen und erörtert in lichtbringender Weise, immer auf die Mangelhaftigkeit der Überlieferung hinweisend, was von Nachrichten über die spanischen Taufsitten in Konzilsbeschlüssen und sonstigen literarischen Zeugnissen aus der Zeit vom Konzil von Elvira, von dem wir zuerst geschichtliche Nachrichten über die Taufe haben, bis zur arabischen Invasion 711 erhalten geblieben ist. Er behandelt zuerst das 4. und 5. Jahrhundert, dann die Frage der simplex oder triplex immersio, im 3. Abschnitt stellt er die Taufsitten des 6. und 7. Jahrhunderts dar, wie sie in den drei Kirchenprovinzen Gallacia, Baetica und Toletana bestanden. Im 4. Abschnitt werden Einzelheiten aus dem 6 und 7. Jahrhundert nachgeholt, über Wiedertaufe, Taufzeiten, Kindertaufe, Kosten der Taufe, die vorher nicht hatten zur Darstellung kommen können. In allen Abschnitten wird das Material in einer bisher nicht erreichten Vollständigkeit dargeboten und erörtert. Das Wichtige scheint mir zu sein, daß wir die Verschiedenheit der einzelnen Kirchenprovinzen Spaniens kennen lernen, wie das besonders in der Frage nach der simplex oder triplex immersio zutage tritt, und daß auch durch die Annäherung an Rom und durch die Beeinflussung durch Rom eine Einheitlichkeit nicht erreicht wird, dank dem von Gregor d. Gr. ausgesprochenen Grundsatz: bei Einheit im Glauben schadet Verschiedenheit der Gebräuche nichts. Inwieweit die Verschiedenheiten auf alte Tradition zurückgehen, läßt der Verf. unentschieden, da darüber eben Quellen fehlen. In bezug auf die Einzelheiten muß auf die Abhandlung selbst verwiesen werden; es mag nur noch hervorgehoben werden, daß die intensive Beschäftigung mit den Einzelheiten der spanischen Kirchengeschichte mir sehr bedeutsam erscheint zur Förderung unserer kirchengeschichtlichen Kenntnisse.

Kiel. *G. Ficker.*

F. J. E. Raby, A History of Christian — latin Poetry from the beginnings to the close of the middle ages. Oxford, at the Clarendon Press 1927. XII, 491 S. gr. 8°.

Der Verfasser bezeichnet sein wertvolles Buch als eine Skizze; er will den Studenten der mittelalterlichen Literaturgeschichte ein Hilfsmittel schaffen, zugleich aber auch den Historikern eine Einführung in den Reichtum der mittelalterlichen Gedanken- und Formenwelt, um ihnen ein richtiges Urteil über ihren Wert zu ermöglichen. Von den Anfängen der christlich-lateinischen Dichtung an bis in das 14. Jahrhundert, wo mit der franziskanischen Dichtung ein Abschluß erreicht wird, wird der Stoff in einer, man kann wohl sagen erschöpfenden Weise vorgeführt, nach Inhalt und Form charakterisiert, die geschichtlichen Probleme werden aufgewiesen und erörtert, weiteren Forschungen die Wege gewiesen; im allgemeinen wird dargetan, wie reizvoll und ergebnisreich die Beschäftigung mit dem dankbaren Stoffe ist. Es ist natürlich, daß, besonders bei den Anfängen kommt das in Frage, der Zusammenhang der christlichen Dichtung mit der antiken stark betont wird, ohne daß doch die durch die christliche Dichtung gegebenen neuen Elemente verkannt würden. Man lese die vortrefflichen Bemerkungen über die Epigramme des Papstes Damasus, oder die ausgezeichnete Charakteristik des ersten christlichen Dichters Prudentius, die auch seine Bedeutung für die Sprache hervortreten lassen. Die Faktoren, die das Mittelalter begründen, werden scharf hervorgehoben. Fortunatus wird als der erste mittelalterliche Dichter charakterisiert; Gregor der Große als vollendeter mittelalterlicher Mensch gekennzeichnet. Sehr gut wird die karolingische Renaissance geschildert. Mir scheint aber, daß noch besser der Geist des 12. Jahrhunderts und seiner Renaissance getroffen worden ist. Die große Wichtigkeit des 12. Jahrhunderts für die christliche Dichtung ist wohl noch niemals in gleich hervorragender Weise hervorgehoben worden. Und ebenso sind die Schilderungen des 13. Jahrhunderts und der franziskanischen Poesie ganz aus-

gezeichnet. Das Wichtige ist, daß überall die charakteristischen Beispiele in vollem Wortlaut mitgeteilt werden; gerade dadurch wird ein solides Hilfsmittel für das Studium geschaffen. Und die wichtigsten Stücke, so das Stabat mater dolorosa und das Dies irae werden auf ihre Quellen untersucht und dem historischen Verständnis nahe gebracht. Dabei ist überall auf das nationale Element Bezug genommen, und was Frankreich, Italien, England, Deutschland zu dem universalen Charakter der mittelalterlichen Frömmigkeit beigetragen haben, wird an der geeigneten Stelle hervorgehoben, um den Gang der Entwicklung erkennen zu lassen. Was mir am meisten aufgefallen ist und besonders gerühmt zu werden verdient, ist die volle Vertrautheit mit der deutschen Literatur und den Arbeiten deutscher Gelehrten. Es ist augenscheinlich, daß der Verfasser nicht nur die deutsche Gedankenwelt beherrscht, sondern auch die deutsche Sprache, so daß die in englischen Büchern üblichen Fehler in der Wiedergabe deutscher Büchertitel und deutscher Wörter ganz vermieden sind. Er verwendet sogar deutsche Schlagwörter völlig einwandfrei. Am deutlichsten tritt das zutage in dem Verzeichnis der Abkürzungen, die für Zeitschriften und Werke in der Bibliographie und in den Fußnoten verwendet sind (p. XI, XII) und in der Bibliographie selbst (S. 461 ff.), die ganz ausgezeichnet ist und gewiß alles Wichtigere enthält. Ich kann das Werk nur auf das Wärmste empfehlen, und kann mich, da es sich um ein vortreffliches Werk handelt, mit den wenigen gesagten Worten begnügen.

Kiel. *G. Ficker.*

Flaskamp, Franz, Das Todesjahr des hl. Bonifatius. In: Histor. Jb. Bd. 47, 1927, 3. S. 473—488. — Willibalds Einordnung ist falsch.

Schwarz, Rudolf, Frühtypen der rheinischen Kleinkirche. In: Bonner Jb. H. 132, 1927, S. 193—199. — Links des Rheines ist die Saalkirche die Regel, rechts die Basilika. *A. Römer* (Lit. Zbl.).

E. Hoepffner et P. Alfaric, La Chanson de sainte Foy. 2 Bände. Paris, Société d'édition: Les Belles Lettres, 1926. VIII, 376 S., bzw. VI, 206 S. (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 32 u. 33.)

Eine vorzügliche Publikation, die nur den Nachteil hat, allzu vorzüglich zu sein, so daß ihr äußerer Umfang nicht mehr im rechten Verhältnis zum Umfang (593 Verse) des ihr zugrunde liegenden Textes steht. Zwei Professoren an der jetzigen Universität Straßburg haben sich in die Arbeit geteilt, der Romanist Ernst Hoepffner und der Religionshistoriker Prosper Alfaric. Der Name der „Fides" ist jedem Romanisten geläufig, ihr Wert als das zweitälteste Denkmal der altprovenzalischen Literatur und Sprache ist unbestritten; dahinter tritt ihre Bedeutung als Heiligenleben weit zurück. So war die Aufgabe des Philologen von vornherein die dankbarere. Von der Dichtung auf die hl. Fides von Agen (la Chanson de sainte Foy) waren nur zwei Laissen durch den Abdruck in dem berühmten Recueil de l'origine de la langue et poésie française (1581) des Claude Fauchet bekannt, alles übrige war verschollen, als der portugiesische Gelehrte Leite de Vasconcellos sie 1901 in einer Hs. der Universitätsbibliothek zu Leiden fand und auch bald in der Romania veröffentlichte. Über die merkwürdigen Schicksale dieser Hs. handelt Hoepffner ausführlich und belehrend. Es ist ihm persönlich gelungen, die ganze Hs., in der die prov. Dichtung mit lauter lateinischen Texten über Maria Magdalena und die hl. Fides stand, wenigstens in Gedanken wieder zusammenzustellen. Im Mittelalter hatte sie zu der reichen Bibliothek des Klosters Fleury oder Saint-Benoît-sur-Loire gehört, war dann in den Hugenottenkriegen vor den Reformierten „gerettet" worden und durch die Hände bekannter Gelehrten gegangen und wurde in drei Teile zerstückelt, die sich nun auf drei Bibliotheken befinden. Die Niederschrift

unseres Textes läßt sich paläographisch auf das Ende des 11. oder den Anfang des 12. Jhd.s bestimmen. Der Schreiber wie der Revisor scheinen sehr sorgsam gewesen zu sein, allerdings die Sprache nicht immer verstanden zu haben. Hoepffner hält sich daher für verpflichtet, den Text möglichst schonend zu behandeln und mit Konjekturen sehr sparsam zu sein, gewiß ein durchaus vernünftiger Standpunkt. Der folgende Abschnitt „Étude linguistique" betitelt, ist für den Romanisten der wichtigste der Einleitung, zu einer Besprechung in dieser Zeitschrift aber nicht geeignet. Es mag genügen, zu sagen, daß eine so gründliche, gelehrte und umsichtige Darstellung der Laut- und Formenlehre der „Fides" und auch der syntaktischen Besonderheiten einen sehr erheblichen Fortschritt unserer Kenntnis des ältesten uns erreichbaren Provenzalisch bedeutet; dabei war besonders förderlich die merkwürdig durchdachte und folgerichtige Wiedergabe der Laute durch die Schreibung, worin Hoepffner, zu Recht oder Unrecht, ein Verdienst des Dichters selbst sieht. Auf Grund dieser Untersuchung, die den archaischen Charakter der Sprache voll bestätigt, setzt er die „Fides" in die zweite Hälfte, wenn nicht um die Mitte des 11. Jhd.s, nahe an den „Boeci" (Boethius), der nach wie vor als das älteste Denkmal gilt, und er lokalisiert sie sprachlich mit großer Bestimmtheit, und zwar nicht, wie man an sich vermuten sollte, in Agen, der Heimat der Heiligen, oder in Conques (Aveyron), der Hauptstätte ihres Kults, sondern in dem Narbonnais, schon in der Nachbarschaft des Katalanischen. Nach einem Abschnitt über die Metrik (die „Fides" ist das erste ganz gereimte Gedicht in einer romanischen Sprache) kommt eine feinsinnige Würdigung der Eigenart des Dichters. Dem Text geht ein Faksimile der Hs. voran (wie überhaupt die äußere Ausstattung der Bände splendid ist). Er ist mit äußerster Sorgfalt und wachster Kritik hergestellt und an allen schwierigeren Stellen (und deren sind auch für den Geübten nur zu viele) durch einen philologischen Kommentar gerechtfertigt und erläutert. Ein Glossar und ein Index der Eigennamen schließen den Band ab.

Die Einleitung des zweiten setzt sich ebenfalls mit den Fragen der Lokalisierung und Datierung auseinander, zunächst im Anschluß an Hoepffner, aber ohne dessen große Vorsicht und Zurückhaltung. Auf Grund von ziemlich beachtlichen Indizien kommt Alfaric zu dem Schluß, daß das Kloster Cuxa bei Prades (Pyrénées-Orientales) in der alten Grafschaft Cerdagne die Heimat des Gedichts gewesen sein dürfte. Dann sucht er mit mehr Phantasie als Kritik zu beweisen, den unmittelbaren Anstoß zur Abfassung habe ein äußeres Ereignis gegeben, der Aufbruch des Grafen Raimund Berengar I. von Barcelona zu einem großen Kriegszug gegen die Muselmänner Spaniens, wozu sich auch Graf Raimund von Cerdagne durch Vertrag vom 25. November 1058 mit ihm verbündete, und die gleichzeitige Weihe der Kathedrale von Barcelona. Zu den lateinischen Quellen übergehend, zeigt er, daß für die eigentliche Darstellung (die vornehme Jungfrau wird in Agen durch den bösen Dacian, den Statthalter Diocletians, als Christin gerichtet, auf dem glühenden Rost gemartert und schließlich von einem wilden Basken enthauptet — dieser letzte Zug nur bei unserem Dichter) maßgebend waren: die weitverbreitete Passio sanctorum Fidis et Caprasii in Prosa und eine „passio metrica" in leoninischen Hexametern (beide im Anhang nochmals gedruckt), weiter ein Bericht von der „translatio", der natürlich in dem Kloster Conques entstanden ist, wohin die Gebeine durch Diebstahl aus dem Grabmal in Agen gebracht worden sein sollen, die Miracula sanctae Fidis von dem Scholasticus Bernhard von Angers und wohl auch ihre Fortsetzung [1], sowie liturgische Texte. Der ganze letzte Abschnitt des Gedichts, der

1) Bernhards Mirakelsammlung hat ein Anonymus in Conques auf vier Bücher erweitert, er hat auch die Prosa-Passion umgearbeitet und dem Ganzen den griechischen Namen Panaretos gegeben. Von diesem Panaretos hat die Stadtbibliothek in Schlettstadt eine schöne Hs., in Schlettstadt ist auch eine romanische Fides-Kirche, so daß die Publikation ein Interesse für das Elsaß hat.

mit der Fides-Legende nur indirekt zusammenhängt, die Erzählung vom endgültigen Triumph des Christentums und dem elenden Ende seiner Verfolger, geht zurück auf die dem Lactanz zugeschriebene Tendenzschrift De mortibus persecutorum, deren einzige Hs. aus dem 11. Jhd. und dem Kloster Moissac (Tarn-et-Garonne) stammt. Der Dichter war ein Mönch, verhältnismäßig belesen, benutzt Augustin, Isidor von Sevilla, beruft sich V. 401 auf „saint Daunis", den sogen. Dionysios Areopagita. Das alles wird von Alfaric überzeugend dargelegt, aber die Ausführungen, wie er sich die „Fides" vorgetragen denkt: in der Nacht vor dem Fest der Heiligen, in der Kirche, in alternierendem Chorgesang und mit begleitenden mimischen Darstellungen, „danses sacrées", auf die V. 14 anspielen soll, sind um so hypothetischer, wenn sie auch einen guten Kern enthalten mögen. Von dem Texte selbst bringt der zweite Band eine nur zu notwendige Übersetzung. Der „historische" Kommentar von Alfaric ist eine willkommene und wichtige Ergänzung des philologischen, nur etwas wortreich.

Königsberg i. Pr. *Alfred Pillet.*

Feder, Alfred, Der Semipelagianismus im Schriftstellerkatalog des Gennadius von Marseille. In: Scholastik. Jg. 2, 1927, 4. S. 481—514.

Strieder, Jakob, Die sozialpolit. Bedeutung des hl. Franziskus. In: Franziskan. Studien 1926, 3/4. S. 263—276.

Karrer, Otto, Neue Eckehart-Forschungen. Antikritische Fortführung des früheren Berichtes. In: Literar. Berichte aus dem Gebiete der Philosophie 1927, 13/14, S. 20—35. — U. a.: Denifles Selbstkorrektur, Kritik an Denifle, Gegenüberstellung von Théry u. K., das „ungeschaffene Seelenfünklein" bei M. E., Beurteilung des Inquisitionsprozesses (u. a. gegen Grabmann).

A. Römer (Lit. Zbl.).

Dr. Robert Berger, Die Darstellung des thronenden Christus in der romanischen Kunst. (Tübinger Forschungen zur Archäologie und Kunstgeschichte, Band 5.) Gryphius-Verlag, Reutlingen, 1926. 232 S. 4°. 126 Abbildungen. Gzl. 21.— RM.

Die Darstellung des thronenden Christus begegnet uns in der christlichen Kunst auf deutschem Boden seit jener Reliefplatte von St. Emmeram zu Regensburg bis in die Gegenwart. Ihre häufigste Verbreitung und vornehmste Herausarbeitung im Abendland erreichte sie in der romanischen Periode. „In der Monumentalmalerei wie in dem monumentalplastischen Schaffen" jener Zeit bildet diese Darstellung „eine Zusammenfassung der herrschenden Anschauungen vom Wesen und der Bedeutung des Herrn." Aus diesem Grunde muß eine sachliche Zusammenschau des romanischen thronenden Christus auch die Theologen lebhaft interessieren. Wir empfehlen daher diese sorgfältige, erschöpfende und durch ausgezeichnetes Bildermaterial bereicherte Arbeit der Aufmerksamkeit. In drei großen Kapiteln (1. Der aus Byzanz stammende antikisierende Typus des thronenden Erlösers, 2. Der semitisierende Typus des thronenden Christus in der älteren romanischen Kunst, 3. Die einzelnen Darstellungsvorwürfe, in denen der thronende Christus auftritt) untersucht Berger unter Berücksichtigung sämtlicher Gebiete des europäischen Kunstschaffens den Typus des Thronenden. Er bespricht zunächst die Darstellung in der spätromanischen Großplastik und Monumentalmalerei des Abendlandes. Es erweist sich ein „inniger Zusammenhang zwischen Großplastik und Monumentalmalerei". In der spätromanischen Zeit dringt unter Verdrängung aller anderen vorher üblichen Fassungen eine ganz bestimmte Darstellung des thronenden Erlösers durch, die, wie B. feststellt, nicht von der Kleinplastik her entstanden sein kann. Denn dort finden wir keinen organischen Entwicklungsgang zu einem einheitlichen

Typus hin, sondern dort tritt erst um 1200 der vom Verfasser bezeichnete Typus auf. Auch aus der Metallkunst kann dieser Typus nicht hergeleitet werden, ebensowenig führt die Betrachtung der Darstellung des Thronenden in der karolingischen Buchmalerei zum Ziel. Als wichtiges Ergebnis des folgenden Abschnittes ist festzustellen: die allgemeine Herrschaft des uns beschäftigenden Christustypus in der mittelbyzantinischen Periode und die Möglichkeit im Bereich der byzantinischen Kunst seine allmähliche Entwicklung zu verfolgen. „Hier in Kleinasien hat sich, wie bereits Strzygowski gezeigt hat, diese Christusdarstellung direkt aus den römischen Profanwiedergaben des thronenden Imperators oder Konsuls entwickelt.“ B. unterscheidet den „hellenistisch-kleinasiatischen“ und den „semitisch-syrischen“ Typus. Ein neuer Abschnitt zeigt das Eindringen des mittelbyzantinischen Pantokratortypus in die abendländische Kunst. „Eine unmittelbare Anlehnung der monumentalen Plastik und Malerei an byzantinische Vorbilder muß in allen europäischen Ländern angenommen werden.“ Das Eindringen des mittelbyzantinischen Typus vollzieht sich in allen europäischen Ländern um die Mitte des 12. Jhd.s. Im zweiten Kapitel bespricht B. den semitisierenden Typus in der älteren romanischen Kunst. Das dritte Kapitel behandelt die ikonographischen Kompositionsthemen des thronenden Christus in der romanischen Kunst des Abendlandes: Die Gesetzes- und Schlüsselübergabe, die Deesis und der thronende Christus in Begleitung von Heiligen, die majestas domini und die Himmelfahrt — hier fesselt die Bemerkung: „Die Frage, wo der Vorwurf des von den Evangelisten-Symbolen umgebenen thronenden Salvators zuerst seine bildliche Ausgestaltung erfahren hat, läßt sich nicht mit voller Sicherheit beantworten. Einige Denkmäler scheinen auf Syrien zu weisen.“ Es folgt ein Exkurs über die Himmelfahrtsdarstellung mit stehendem Erlöser, dann: das Jüngste Gericht — „von der altchristlichen Kunst übernimmt das Abendland die Wiedergabe des Weltenrichters“. „Abendländische Eigentümlichkeit bleibt die Entwicklung, die allmählich den leidenden Heiland in seiner menschlichen Gestalt an die Stelle des richtenden Königs treten läßt.“ In der beginnenden Gotik ist diese Entwicklung zum Abschluß gebracht. Sehr fesselnd für den Theologen sind die abschließenden Bemerkungen B.s über die geistesgeschichtlichen Hintergründe, die eine Wandlung der Christusdarstellung hervorgerufen haben. Was B. aus der Übertragung germanischer Begriffe vom Heerkönig auf Christus ableitet, ist gewiß richtig. Doch glaube ich, daß die „unnahbare Erhabenheit des Erlösers“ (S. 202) in den Darstellungen der romanischen Kunst nicht so sehr ein Ausdruck germanischen Geistes als vielmehr als Rest byzantinischer Anschauungen einer noch nicht ganz selbständig gewordenen germanischen Christenheit anzusehen ist. G. Weise hat das wertvolle Buch durch ein Nachwort über romanische Monumentalplastik und Monumentalmalerei bereichert. Literaturverzeichnis, Quellennachweis der Abbildungen und Ortsverzeichnis schließen das Buch ab. Der Verlag hat die wertvolle Arbeit vorzüglich ausgestattet. Wir wünschen sie uns in die theologischen Seminare.

Lübeck. *E. Strasser.*

Das fließende Licht, ein heimliches Buch von Gottes und der Seele Spiel. — Übertragen von Richard Ziegler. Gotha, Leopold Klotz Verlag, 1926.

Von den vier mir bekannten Mechthild-Auswahlen ist die Zieglers entschieden die wertloseste, ein Urteil, das sich auf eine sehr eingehende Vergleichung dieser modernen Übertragung mit dem von G. Morel edierten Original gründet. Schon eine oberflächliche Prüfung lehrt uns, wie selbstherrlich Ziegler mit seiner Vorlage verfährt. So hält er es nicht für nötig, seine eigenen Zutaten, zumeist sehr unpassende, oft geradezu falsche (S. 21: die Allerliebste,

S. 74: Nachhall, S. 75: die Steine) Überschriften, als solche kenntlich zu machen, leistet sich sinnverderbende Umstellungen (VII, 1 auf S. 81 ist eine willkürliche Zusammenstellung von S. 218, 3; 219, 14 ff. u. 218, 11 ff. Morel), reißt einzelne Sätze aus ihrem Zusammenhang heraus (S. 55, 84), schafft einen trügerisch glatten Text, indem er nirgends die übergangenen Sätze des Originals andeutet, zerstört den plastischen Dialog (S. 20, 84) und verwischt vieles durch Fortlassen wichtiger hagiographischer Angaben (S. 19, 56, 88) wie dogmatischer Ausführungen (S. 41 f.). So wundervolle Partien wie II, 4 und III, 21 sucht man in dieser Auswahl vergeblich. Dafür macht sich bei Ziegler das Bestreben bemerkbar, Mechthilds Text ins Süßliche umzubiegen (S. 21 unser herre: der Allerschönste; vrowe sele: du Liebe; S. 30 furigen licht: lieben Licht; S. 32 könig, königin: Braut, Bräutigam) und entgegen dem Original größere Zusammenhänge zu schaffen (VI, 1—14, auf S. 71 ff. mit geradezu kindischen Überschriften).

Die Übersetzung zeichnet sich dadurch aus, daß sie das Plastische der Vorlage glücklich zerstört, die Bilder verwischt [S. 10 (I, 4) handelt es sich um die Hofreise der Seele, aber „ze hove" ist nicht übersetzt; S. 27 (II, 3) schießen vier Strahlen aus der Dreifaltigkeit, aber „armbrust" ist übergangen usw.] und die Verse unkenntlich macht (S. 10, 82, 89). Die Übersetzung hält sich ferner zum Teil derart sklavisch an das Original (S. 32: „Du bist also bekümmert mit deinem hundlichen Leichnam"), daß sie für den heutigen Menschen oft geradezu unverständlich bleibt (S. 12: „Seiest willkommen liebe Taube, du bist so sehr geflogen in (!) dem Erdreich, daß deine Federn sind gewachsen in dem Himmelreich", S. 28, 1. Satz usw.). Dabei fehlt es nicht an Mißverständnissen und Fehlern [S. 21: „Allein, den du binnen dir trägst", anstatt „die" (nämlich die innere Tugend); S. 65: „in diesen Grund" (tot); S. 72: „ihre Gehrung" (sin); S. 73 ist der Plural in VI, 7 ebenfalls falsch; S. 82: „lieben" (lobent) usw.]. Lehrreich ist endlich ein Studium der absichtlichen Korrekturen des Mechthild-Textes, weil diese uns einen Blick in eine moderne Interpretation gewähren, die entschieden abzulehnen ist [S. 8 (I, 2) heligen: Scheinenden; S. 10 (I, 7) heligen driveltekeit: ewigen Ewigkeit; S. 15 (I, 35) holz der tugende: süßen Holz; S. 25 (II, 1) in dem heligen cristan toffe: in dem Licht; S. 49 (III, 14) ewigen gotte: ewigen Licht; S. 57 (IV, 4) gnade: Schein; götliche gnade: Liebheit; S. 59 (IV, 12) heligen driveltekeit: beschlossenen Ewigkeit; S. 71 (VI, 2) siner heligen gabe: seines fließenden Lichtes; S. 72 gnade: Licht; S. 81 (VII, 1) swebet uf dem hobet der menschheit unseres herren: schwebt in der ewigen Ewigkeit; S. 89 (VII, 57) fegefeuers: Feuers usw.].

Es ist zu bedauern, daß die heutige Modemystik die großen Vertreter der mittelalterlichen Mystik trivialisiert und für den ästhetischen Gebrauch eines größeren Publikums zurechtschneidet. Die Wissenschaft muß dagegen ihre warnende Stimme erheben und sie tut nur ihre Pflicht, wenn sie ein derartiges Machwerk, wie es das vorgelegte ist, aufs entschiedenste ablehnt.

Halle. *Walther Völker.*

Hansel, Alfred, Johann von Neumarkts kirchliche Laufbahn. Breslau: Priebatsch [1927]. SA. aus: Jbb. f. Kultur u. Gesch. d. Slaven. (N. F. Bd. 3, 1927, 3, S. 299—344). — H. stellt die kirchliche Laufbahn des großen Kanzlers unter Karl IV. nach den Quellen dar, um einen Beitrag zu seiner Biographie zu liefern. Eine in die Tiefe gehende Spezialforschung.

Kirn, Paul, Das Urkundenwesen und die Kanzlei der Mainzer Erzbischöfe im 15. Jh. In: Arch. f. hessische Geschichte und Altertumskunde. N. F. Bd. 15, 1927, 2, S. 302—347. — Mit vorausgeschicktem Überblick über die allgemeine Lage des Mainzer Erzstiftes im 15. Jh.

A. Römer (Lit. Zbl.).

Paul Pietsch, Ewangely und Epistel Teutsch. Die gedruckten hochdeutschen Perikopenbücher (Plenarien) 1473—1523. Ein Beitrag zur Kenntnis der Wiegendrucke, zur Geschichte des deutschen Schrifttums und der deutschen Sprache, insbesondere der Bibelverdeutschung und der Bibelsprache. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1927.

Es ist ein tragisches Geschick, das dieses letzte Werk des verdienten Lutherforschers und -herausgebers gehabt hat. Der junge Pietsch schrieb in den Jahren 1886—1889 den Hauptteil nieder; da kam 1890 der Ruf zur Leitung der Weimarer Lutherausgabe an ihn und unterbrach die Arbeit, von der 1890 bis 1892 die ersten 15 Bogen gedruckt wurden; und als im Jahre 1924 der alte Pietsch den Entschluß faßte zur endgültigen Herausgabe, gelang es ihm nicht mehr, die Früchte der vieljährigen Arbeit voll zu ernten. Er hat dem Unterbau, den das in vieljähriger, entsagungsvollster Arbeit zusammengebrachte Material darstellt, nicht mehr die krönende Spitze, die wirkliche Verarbeitung folgen lassen können.

Das gesamte Werk gliedert sich in acht Abschnitte, von denen die drei ersten weitaus den größten Teil bilden. Sie sind der eigentliche Kern des Buchs und geben unschätzbares Material: I. Die Ausgaben (S. 1—58), eine genaue bibliographische Darstellung der sämtlichen 57 hochdeutschen Plenariendrucke sowie der sieben „Spiegel menschlicher Behaltnis mit den ewangelien und episteln"; II. Inhalt der Plenarien und der Spiegel menschlicher Behaltnis (S. 59—125); III. Textproben (S. 126—243). Von ganz besonderem Wert sind die Abschnitte II und III. Kapitel II, das den Inhalt sämtlicher gedruckten hochd. Perikopenbücher angibt unter Beifügung einer wertvollen Liste der Evangelien- und Epistellesungen, wie sie Plenar A (und die ihm folgenden), ferner Sp (= Spiegel 1—7), U (ein von A abweichendes Perikopenbuch) und die niederdeutschen (Lübecker) Plenarien geben. Diese Liste kann als Grundlage und Muster für die Aufstellung weiterer Perikopenlisten des späteren Mittelalters (besonders die handschriftlichen Plenarien) empfohlen werden. Zu bedauern ist, daß Pietsch die Lesungen der einzigen Handschrift, die er heranzieht, der Berliner Hs. g. fol. 659, nicht ebenfalls in parallelem Druck an dieser Stelle, sondern gesondert an späterem Ort abgekürzt gibt. Ebenfalls außerordentlich wertvoll sind die 48 Proben des Kapitels III, die Pietsch aus den Evangelien- und Epistellesungen der biblischen Schriften sorgsam ausgewählt hat. Hier ist die stoffliche Grundlage geschaffen für die Beurteilung des Verhältnisses der gedruckten hochdeutschen Plenarien zueinander wie auch zu den handschriftlichen und den niederdeutschen Plenarien sowie zu der früheren und späteren deutschen Bibelübersetzung. Die Frage nach den Beziehungen Luthers zu früheren Übersetzungen der Bibel wird erneut gestellt.

Leider konnte Pietsch die Verarbeitung dieser wertvollen Sammlungen nicht mehr meistern. Die Kapitel V—VIII, die den Überschriften nach tiefer in die Probleme der vorlutherischen Bibelübersetzung eindringen könnten, sind schmal und dürftig ausgefallen. Bei dem wichtigen Kapitel VI (Zur Wertschätzung der Bibel im ausgehenden Mittelalter) entschuldigt Pietsch sein Verzichten durch den Hinweis auf K. Burdachs Abhandlung über die nationale Aneignung der Bibel (Festschrift für Mogk 1924, S. 35 f.). Aber auch in den Abschnitten V (der das Verhältnis der hochdeutschen Plenarien zu den Spiegeln menschlicher Behaltnis und der Berliner Hs. untersucht) und VII (der die Herkunft der ältesten Plenarien erörtert) ist Pietsch nicht zu endgültigen Ergebnissen gelangt. Selbst die Grundfrage, das Verhältnis von Sp zu A, ist nicht geklärt. Hier widerspricht sich Pietsch im Verlauf der Untersuchung mehrfach, und die zuletzt geäußerte Ansicht, daß A, Sp und die Berliner Hs. „in ihrem Grundbestand" auf gemeinsame Grundlage zurückgehen, ist nicht erwiesen. Der Fehler ist der, daß Pietsch das wichtigste kritische Hilfsmittel, die Verschiedenheit der Vulgatalesarten nicht genügend berücksichtigt. Sie sind nach meiner Ansicht

das einzige sichere Kennzeichen für die Erkenntnis nicht zusammengehöriger Übersetzungen, während Übereinstimmungen nichts zu beweisen brauchen. Nach Stichproben, die ich vorgenommen habe, scheint mir sicher, daß A und Sp **nicht** auf dieselbe Grundlage zurückgehen können. An anderer Stelle werde ich das näher nachweisen und auch der Vermutung nachgehen, daß auch ein Teil der gedruckten hochdeutschen Plenarien an zahlreichen Stellen andere Vulgatalesarten voraussetzt als A (nebst der Hauptmasse der Plenarien). Pietsch ist entgangen, daß wir jetzt für alle vier Evangelien, für die Apostelgeschichte und den Römerbrief über Ausgaben der Vulgata mit reichen Lesarten verfügen.

Daß die **handschriftlichen** Plenarien sowie die sämtlichen niederdeutschen und niederländischen außer Betracht geblieben sind, ist eine schmerzliche Lücke; doch kann Pietsch hier kein Vorwurf gemacht werden, da der Stoff fast uferlos ist; mit der Zeit muß auch er beigearbeitet werden. Leider sind die reichhaltigen Nachweise der Berliner Staatsbibliothek von Pietsch bei der Herausgabe seines Werkes nicht benutzt worden, so daß auch die gedruckten hochdeutschen Plenarien der von Pietsch untersuchten Zeit nicht vollständig herangezogen sind. Die Verwertung des Bestandes der Lektionen, ihr Unterschied nach Diözesen, den Pietsch nur vorübergehend erwähnt, ist ebenfalls eine wichtige Aufgabe, besonders für die Heimatbestimmung. Vor allem aber ist der **Zusammenhang** nach rückwärts und nach vorwärts zu suchen und der **Zweck** der mittelalterlichen Bibelübersetzung vor Luther überhaupt zu bestimmen, wenn der Untertitel, den Pietsch seinem Buch gegeben hat, wirklich berechtigt sein, wenn ein „Beitrag zur Geschichte des deutschen Schrifttums und der deutschen Sprache, insbesondere der Bibelverdeutschung und der Bibelsprache“ geliefert werden soll.

Gießen. *Friedrich Maurer.*

Renaissance, Reformation, Gegenreformation

Ernst Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance (Studien der Bibliothek Warburg, Bd. X). 458 S., Leipzig 1927, B. G. Teubner. Geh. M. 24.—.

Die neue Arbeit Cassirers ist eine bewunderungswürdige Leistung. Die bestimmenden allgemeinen Zusammenhänge des philosophierenden Denkens der Renaissance sind meisterhaft herausgearbeitet. Seine Aufgabe definiert der Verf.: Aus der philosophischen Problemgeschichte der Epoche eine in sich geschlossene Einheit der Gedankenbewegung des 15. und des 16. Jahrhunderts zu zeigen (Einleitung, S. 6). Kapitel 1 ist der Betrachtung der Lehre des Nikolaus Cusanus gewidmet. Der Verf. benutzt hier meistens die ausführliche Arbeit Vansteenberghes (1920). Das zweite Kapitel „Cusanus und Italien“ zerfällt in zwei Absätze. Der Verf. ist von dem entscheidenden Einfluß des Cusanus auf die weitere Entwicklung der Philosophie in Italien überzeugt. Zwar erkennt er, daß nur in zwei Fällen, nämlich bei Giordano Bruno und Leonardo da Vinci, die Abhängigkeit von Nikolaus klar hervortritt (S. 49). Bei den übrigen italienischen Denkern der Renaissance, behauptet der Verf., sind es „die Tendenzen und Antriebe, die ihnen Cusanus gegeben hat“ (S. 51). Daß die Quellen das Interesse Picos für die Schriften des Cusanus bezeugen, weiß der Verf. nicht. Im Jahre 1488 teilten die päpstlichen Legaten über die Absichten Picos Folgendes mit: „Cupiebat proficisci in Germaniam maxime studio visendae bibliothecae olim cardinalis de Cusa“ (Dorez et Thuasne: „Pic de la Mirandole en France“, 1897, S. 159). Der zweite Absatz des 2. Kapitels ist der Platonischen Akademie in Florenz gewidmet. In den feinsinnigen dialektischen Auseinandersetzungen dieses Aufsatzes sowie in zwei folgenden Kapiteln (Kap. 3: Freiheit und Not-

wendigkeit in der Philosophie der Renaissance und Kap. 4: Das Subjekt-Objekt Problem in der Phil. der Renaiss.) versucht nun der Verf. die Philosophie der Renaissancezeit auf ihre gemeinsame Quelle, die Schriften des Cusaners, zurückzuführen. Im Anhange werden zwei Neudrucke gegeben: 1. „Liber de mente" des N. Cusanus, besorgt von Joachim Ritter, übersetzt von H. Cassirer und 2. „Liber de Sapiente" des Carolus Bobillus, besorgt von Raymond Klibansky.

Der Hauptgedanke der ganzen Arbeit, der entscheidende Einfluß des Cusaners auf die Italiener, erregt manchen Widerspruch. Die ihm mit den italienischen Humanisten scheinbar gemeinsamen Ideen haben des öfteren bei ihm und bei seinen Nachfolgern ganz verschiedenen Unterbau und anderen Wert, was Cassirer in seiner „Dialektik der Renaissancephilosophie" außer acht läßt (so zum Beispiel die Toleranzidee bei Cusanus und bei Ficino). Anderseits fehlen bei Nikolaus manche wichtigen Züge, die für die italienischen Renaissancedenker ausschlaggebend sind. So bedeutet zum Beispiel das Motiv der Schönheit in der Philosophie der florentischer Platoniker (S. 61) nicht „eine neue Bestätigung" der vom Cusaner erstrebten Rechtfertigung der Welt, sondern eine ganz andere und neue weltanschauliche Einstellung. Die Renaissancephilosophie ist eine zu komplizierte Erscheinung, um sie auf einen Ursprung zurückführen zu können. Unbeachtet läßt Cassirer die morgenländischen Einflüsse und die der jüdischen Gedankenwelt, was nach den Arbeiten M. A. Polacios: „La escatologia musulmana e la Divina Comedia", 1919; G. Gabrielli: „Dante e l'Oriente", 1921 und Cassuto: „Gli Ebrei a Firenze nell' età del Rinascimento", 1918 besonders auffallend ist. In bezug auf Nikolaus hat außerdem die Bemerkung Croces, daß die gegenseitigen Beziehungen zwischen Italien und dem deutschen Geiste während des M. A.s und der Renaissancezeit „verwickelt genug waren und zu keinen festen und klaren Ergebnissen führten" (Nomini e cose della vecchia Italia, Serie 2, 1927, S. 254), vollkommen recht. Die Philosophie des Cusaners repräsentiert einige allgemein humanistische Tendenzen, sie hat aber auch manche echt germanische, was Cassirer außer acht läßt. Richtiger wäre es zu Anfang des italienischen Humanismus statt seiner Petrarca zu stellen. Es wäre 1. chronologisch zutreffender; 2. besitzt Petrarca alle die Züge, die für die italienischen Renaissancedenker charakteristisch sind und die bei Nikolaus meistens fehlen, so: 1. die Sucht nach Ruhm; 2. den Ästhetizismus; 3. die Sorge um Stil und Reinheit der literarischen lateinischen Sprache; 4. Egozentrismus aller Interessen und Bestrebungen.

Trotz des unrichtigen Ausgangpunktes der Betrachtungen, gibt Cassirer im weiteren Verlauf seiner Untersuchung eine höchst interessante Darstellung der Philosophie der Renaissancezeit. An dieser Darstellung des Verfassers habe ich nur weniges auszusetzen: 1. In der Bewertung der Mystik bei der Entstehung der neuen Weltanschauung der Renaissance folgt der Verf. den Auffassungen K. Burdachs (S. 71, Anm. 1). Er spitzt aber die vorsichtige Formulierung Burdachs zu und macht sie dadurch m. E. anfechtbar. So spricht der Verf. z. B. von der „Wendung zur Natur"; er behauptet, daß sie „bereits in jener großen Wendung der Frömmigkeit unverkennbar zutage tritt, die sich in der mittelalterlichen Mystik vollzieht" (S. 55). Dagegen möchte ich mich auf die auf ausgezeichneter Quellenkenntnis aufgebaute Untersuchung von Grete Lüers (Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters, 1926) berufen, die die oft hervorgehobene Wendung der mittelalterlichen Mystiker zur Natur höchst fraglich macht (S. 83 und passim). — 2. Die Behauptung Cassirers, daß „das Band zwischen dem Pulchrum und dem Bonum in der Kunsttheorie der Renaissance zum erstenmal zu lockern beginnt" (Cassirer, S. 172), scheint mir ein Fehler zu sein. Der Verf. beweist diese These nicht, er beruft sich einfach auf die Arbeit von Erwin Panofsky, „Idea", 1924, S. 29. Doch auch bei Panofsky fehlen zu dieser merkwürdigen Behauptung die erforderlichen Beweise. Ich möchte gerade das Gegenteil behaupten: die Kunst der Renaissance von

Giotto bis Raphael versteht immer das religiös-moralisch „Gute" zugleich als das ästetisch „Schöne". Ich weise auf das ganze künstlerische Schaffen des Quattrocento hin! — 3. Der Verf. zitiert die Meinung Ficinos, nach der das menschliche Wissen um die Schönheit „eingeboren" sei (S. 68). Der Verf. meint weiter, daß diese eingeborene Idee des Schönen große Bedeutung bei der Erklärung der Religion Ficinos hat. Er versucht es durch die, für ihn so charakteristische, dialektische Methode zu beweisen (S. 68). Cassirer weiß aber nicht, daß Ficino auch das Wissen um Gott als eingeboren betrachtet. „La religione è dote e virtu commune, a tutti appartenente" (Ficino, Della religione cristiana, proemio primo) „Homo natura, exceptis paucissimis et illis quidem depravatis, religiosus est" (Ficinus, De christ. rel., cap. III). So ist also die „Dialektik" des Verf.s auf S. 68 als unrichtig zu betrachten. — 4. Dasselbe gilt von der Überzeugung des Verf.s von der „Bindung der Philosophie Ficinos an den theologischen Begriff der Offenbarung" (S. 76). Die Offenbarungsidee spielt eigentlich in der Philosophie Ficinos keine Rolle. Wie aus den oben angeführten Zitaten hervorgeht, stehen die religiös-philosophischen Anschauungen Ficinos auf der Basis seiner „eingeborenen" Ideen des Göttlichen. Diese eingeborenen Ideen werden durch Übung geklärt und verstärkt; daher Ficinos Bevorzugung der „gelehrten" Religion der Philosophen. Für die „Offenbarung" bleibt bei solcher Einstellung eigentlich kein Platz mehr.

Berlin. *I. Pusino.*

Hans Baron, Willensfreiheit und Astrologie bei Marsilio Ficino und Pico della Mirandola. (Kultur- und Universalgeschichte. W. Goetz dargebracht. Leipzig 1927. S. 145—170) [1]).

Die Arbeit Barons, auf ausgezeichneter Kenntnis der Literatur und Quellen aufgebaut, läßt uns den historischen Wert der Lehre Picos und die Entstehung der astrologischen Anschauungen Ficinos deutlich erkennen. Der Verf. macht darauf aufmerksam, daß die schroffe Leugnung der Astrologie seitens Picos keinen Erfolg bei den Zeitgenossen hatte. Gerade die bekanntesten Humanisten waren nicht seiner Ansicht. Beachtenswert ist, daß die Einwände des Lucio Bellanti gegen Picos „In Astrologiam" noch bei Tycho Brahe Anerkennung fanden (S. 147). Vom religiösen und philosophischen Standpunkte forderte Picos Schrift die Gelehrten zum Angriff heraus. Picos Behauptung der vollkommenen Freiheit der Menschen führte zur Leugnung der Vorherbestimmtheit seiner Geschicke, was im offenen Widerspruch zu den allgemein verbreiteten religiösen Anschauungen stand. Die allumfassende Gebundenheit der Naturgesetze und Kräfte, an die die Renaissancemenschen fest glaubten, bedingt mehr eine Revision der astrologischen Lehre als ihre Leugnung. Der Verf. hält Pico mit seiner Astrologiefeindschaft für eine Ausnahme unter den italienischen Humanisten (S. 169). Der Verf. meint weiter, daß Pico überhaupt in Italien keinen wesentlichen Widerklang mit seiner Schrift „In Astrologiam" fand und daß er und seine „Vergeistigung der Religiösität" nur im Norden Anhänger gefunden hat. Daß Picos religiöse Anschauungen tatsächlich im Norden großen Einfluß hatten, versuchte auch ich in meinem Aufsatz (ZKG. 46, S. 75—96) zu beweisen. Doch meine ich, daß die Entstehung der „In Astrologiam" durch Picos italienisches „Milieu" zu erklären richtiger wäre. Savonarola und seine Freunde und Anhänger waren es, die Pico in seiner Widerlegung der Astrologie unterstützten und die für die Verbreitung der Meinung Picos Sorge trugen; Savonarola selbst bemühte sich, eine italienische Übersetzung von der Arbeit Picos zu machen: „per gli Uomini volgari", wie er ausdrücklich sagte. Allerdings hat der Verf. recht, wenn er meint, daß Ficinos astrologische Temperamentenlehre zusammen

1) Vgl. oben S. 105ff.



mit seiner Anschauung von der hylozoistischen Allbeseelung der Materie für die Renaissancedenker typischer war, als Picos schroffe Verneinung. Von größter Wichtigkeit bei der Beurteilung der astrologischen Anschauungen Ficinos ist die von Baron entdeckte und in seinem Aufsatz gründlich besprochene Handschrift Ficinos: „Disputatio contra judicium astrologorum“. Möge die Absicht des Verf.s diese „Disputatio“ zusammen mit anderen ungedruckten und von ihm aufgefundenen Schriften Ficinos zu veröffentlichen, bald in Erfüllung gehen.

Berlin. *I. Pusino.*

Wolfgang Stammler, Von der Mystik zum Barock (1400—1600). Epochen der deutschen Literatur, hrsg. von Jul. Zeitler, Band II, Teil 1. — J. W. Metzlersche Verlagsbuchhandlung Stuttgart 1927. 554 S. Geh. M. 15.—, geb. M. 17.—

Da sich ein geeigneter germanistischer Referent für diese große Darstellung nicht finden ließ, ist es mir als das Zweckmäßigste und schließlich für eine Fachzeitschrift auch Sinnvollste erschienen, von den Anliegen der eigenen Wissenschaft aus nach dem Ertrag des Buches zu fragen.

Es ist ein großer Wurf, den Stammler gewagt hat, zum ersten Male die literarische Geschichte einer verwickelten, von tiefen geistigen Revolutionen erfüllten Epoche zu entfalten. Man muß ihm den Mut dazu danken. Zum Verständnis des Ganzen ist eines vorwegzuschicken: die beiden Grenzgebiete, Mystik und Barock, sind nicht in die Darstellung miteinbezogen. Den Schlußstein gibt Zincgrafs Liedersammlung (1624), die sich bereits um M. Opitz gruppiert, freilich um die Gedichte, die er in dieser Form später verleugnet hat. Der eigentliche Barock ist Bd. II, Teil 2 (1600—1700) vorbehalten. Ebenso überschneidet sich der Ansatz mit dem bis 1500 reichenden Bd. I Golther, Die deutsche Dichtung des Mittelalters (2. Aufl. 1922). Das ist an dieser Stelle zum Schaden für die Sache, denn die Behandlung der Mystik ist daraufhin so knapp gehalten, daß eine der ersten großen Thesen des Buches, daß hier „mit die Wurzeln der deutschen Kunstprosa lägen“ (S. 5), in der Luft hängt. Zugleich offenbart sich ein auch sonst als empfindliche Einseitigkeit hervortretender methodischer Grundzug des Buches, die schroffe Scheidung von Sprachgeschichte und Literaturgeschichte, die wohl eine kurze Charakteristik der literarischen Form (Brief, Spruch, Traktat), nicht aber der sprachschöpferischen Kraft der deutschen Mystik erlaubt, für die doch in den neueren Untersuchungen reicher Stoff ausgebreitet ist.

Diese enge Fassung des Literaturbegriffs läßt aber auch die Entwicklung des 16. Jahrhunderts in einem seltsamen Lichte erscheinen. Der breite, im deutschen Humanismus mit zahlreichen Formen kräftig einsetzende Literaturstrom versickert unter dem Einfluß der Reformation, um erst nach der „Lutherischen Pause“ (Kap. IV) wieder lebhaft hervorzusprudeln und dem Schauspiel des großen Wasserfalles im Barock entgegenzueilen. So richtig es nun ist, auf die ungeheure Konzentration alles geistigen Lebens auf die religiösen Grundfragen in den ersten Jahren der Reformation hinzuweisen, so heißt das doch den Brunnen inmitten des Ackerlandes nur zur unfruchtbaren Grube erklären. Sicherlich sind die in der Reformationszeit unmittelbar gehandhabten Literaturformen von geringem Wert und, wo sie Vorzüge aufweisen, vom Verf. gut gewürdigt (z. B. das Reformationsdrama), oder einzelne Gestalten, vor allem Seb. Franck, trefflich charakterisiert. Auch über Luther ist viel Interessantes gesagt, wenn man auch über die Bibelübersetzung gern etwas Tiefergehendes als die bekanntesten Lesefrüchte aus dem „Sendbrief vom Dolmetschen“ hörte, ein schon vor Hirschs schönem Buche (Luthers deutsche Bibel. München 1928, s. unten S. 122) auf Grund der älteren Literatur und genauerer Vertiefung in die Sache erfüllbarer Wunsch. Aber die sprachgeschichtliche Seite völlig auszuscheiden (S. 287) und die eigene Schriftstellerei Luthers bis auf die Genug-

tung des Literaturhistorikers, daß „die deutsche Prosa nun schon als selbstverständliche Ausdrucksform galt“, der kirchlichen und politischen Geschichte überlassen (S. 291), heißt die Sache am entscheidenden Punkte verkürzen. Da zudem die Frage nach einer tiefergreifenden Einwirkung auf die deutsche Literatur nicht gestellt wird, bleibt von Stammlers Darstellung aus gesehen die Tatsache, daß sich die deutsche Literatur in ihren entscheidenden Wendepunkten immer wieder an Luthers Bibel und Schriften verjüngt hat, ein Rätsel. Man wird die Durchbrechung der humanistischen Form, nach Roethe und vor ihm schon Burdach, sogar den Bruch mit der lateinisch bestimmten Prosa überhaupt (vgl. jetzt Deutsche Reden. 1927, S. 188f.), den rein aus der Sache sein Gesetz gewinnenden Mut zur Regellosigkeit als Programmtat auch für die Geschichte der Literatur wohl sehr viel höher einschätzen müssen, und was die Form anbetrifft, Luthers Wirkung gerade in der Belebung der persönlichsten Gattungen, des Liedes und des Briefes, zu sehen haben. Das scheint mir mehr zu sein, als die Übung in einer Kunstform um ihrer selbst willen, und so würde ich auch das neue Emporkommen der humanistischen Formen schon im Geschlecht nach Luther nicht nur als Anstieg beurteilen.

Demgegenüber liegen Vorzug und Liebe der Darstellung im Humanismus (S. 14—184), der, stark unter Burdachs Einfluß, seit Joh. v. Neumarkt und Joh. v. Saaz sorgsam durch die Literatenkreise ganz Deutschlands verfolgt und mit allen Formen, Fazetie, Dialog, Lyrik, Epigramm, Prunkrede, Drama, historischer und religiöser Dichtung lehrreich abgehandelt wird. Einzelheiten müssen hier auf sich beruhen bleiben. Ich erwähne nur, daß Gerbel auf Grund der Merkerschen Hypothesen übertrieben stark herausgestrichen ist, daß über die Nachwirkung Rud. Agrikolas an Hand von Joachimsens großem Aufsatz (Loci communes. Lutherjahrbuch 1926) mehr hätte gesagt werden können, und daß die gewaltige Bedeutung der Schriften des Paracelsus für den Gebrauch der deutschen Sprache in der Medizin eine Betrachtung verlangt hätte. Tiefere Mängel machen sich nur da geltend, wo die Darstellung sich der empfindlichsten Bruchstelle des Buches, der Reformation nähert, bei Melanchthon (S. 179ff.). Über dem Humanisten ist der lutherische Theologe (zumal der Anfangsjahre) ganz vergessen. Ausgerechnet die unmittelbar aus einer Römerbriefverlesung entstandenen Loci von 1521 werden dahin charakterisiert, daß sie auf Aristoteles basieren und den Römerbrief beiseite lassen (S. 181). Ebenso hängt es mit der Lücke im Herzpunkt der Darstellung aber auch zusammen, daß in der Zeichnung der zweiten Hälfte des 16. Jhd.s die Kraft erlahmt. Schon die Charakterisierung des Zeitalters ist von der gewissen Hemmungslosigkeit, mit der der Historiker der Orthodoxie gegenüber zu empfinden pflegt (freilich wesentlich aus Mangel an zureichenden Darstellungen). Die Erbauungsliteratur hätte auf Grund der Althausschen Forschungen eingehender gekennzeichnet werden können. Das Kirchenlied ist allein mit den Zügen der Resignation, Bußstimmung und Verschüchterung (S. 398ff.) geradezu verfehlt und durch schlecht gewählte Beispiele vertreten. Ph. Nicolai durfte nicht vergessen werden. Und vor allem lassen die dürftigen Bemerkungen über Joh. Val. Andreä, „der mit frommer Versenkung praktische christliche Lebensweisheit verband“ und dessen Rosenkreuzer-Mystifikation, „falsch aufgefaßt, bis heute zu seltsamen Vorstellungen Anlaß gab“ (S. 397), nicht ahnen, welcher große Bildungstypus und nicht verächtliche Dichter in dem genialen Schwaben verborgen war. (Vgl. wiederum Joachimsen, Joh. Val. Andreae und die evangelische Utopie, Zeitwende 1926, I, S. 485ff. 623ff. und R. Kienast, J. V. Andreae und die 4 echten Rosenkreuzer-Schriften. Palästra 152. 1926.) — Ich erwähne noch an kleinen Schönheitsfehlern: S. 310 steht Michael (statt Melchior) Hofmann, S. 379 ist der Beginn des Trid. Konzils auf 1562, S. 534 doch wenigstens auf 1546 gesetzt.

Vielleicht ist dem Nichtfachmann über diese Bemerkungen in eigener Sache hinaus noch eine grundsätzliche Andeutung gestattet. Von jeder geisteswissen-

schaftlichen Darstellung aus der deutschen Geschichte erhofft man, daß sie von ihrem besonderen Sehwinkel aus so etwas wie eine Seelengeschichte des deutschen Menschen in der behandelten Epoche gibt. Ohne Frage hat Stammler das versucht. Und doch wird bei ihm mehr die Fülle der Individualitäten als der deutsche Geist selbst in seiner Entwicklung anschaulich. Das hängt zusammen mit dem allzu gebundenen Literaturbegriff und dem beim 16. Jhd. besonders verhängnisvollen Verfehlen der Hauptlinie. Aber auch die Einbettung der Literatur in die Geistesgeschichte ist nicht ausreichend und nicht immer glücklich (vgl. z. B. die Kennzeichnung der Scholastik, S. 2ff.). Und innerhalb der eigentlichen „Literatur" zersplittert die geistige Einheit, die fast nur an den seltenen Kapitelübergängen in knappster Form einmal wieder in Erinnerung gerufen wird, vor der Fülle persönlicher Gestaltungen. Der Nachdruck liegt mehr auf der Breite und Vollständigkeit der Berichterstattung, die dank der Frische und Beweglichkeit der Darstellung und einer glücklichen Charakterisierungsgabe nur selten ermüdend wirkt, als auf einer durchgeführten Systematik, die mit den Formen auch den seelischen Gehalt in großen Überlieferungssträngen zu analysieren wüßte. Sie fehlt nicht, nur sähe man ihr gern das erste Wort gegeben. Diese kritischen Erwägungen werden freilich zum großen Teil ausgeglichen durch den Eindruck der Schwierigkeiten, mit denen ein so umfassender erster Versuch zu kämpfen hat. *Bornkamm.*

Emanuel Hirsch, Luthers deutsche Bibel. Ein Beitrag zur Frage ihrer Durchsicht. München, Chr. Kaiser, 1928 (= Veröffentlichung der Luther-Gesellschaft 11). VIII, 109 S. 8°.

Die Lutherbibel hat in ihrem grundsätzlich unveränderten Text bis zum Ende des 19. Jahrhunderts gehalten. Die Jahrhunderte bis dahin haben im Kleinen und Äußerlichen „gebessert" und sich mundgerecht zu machen gesucht, was ihrem Verständnis zu entgleiten drohte — grundsätzlich und durchgreifend an die wissenschaftliche Einsicht und an das Deutsch einer neuen Zeit angeglichen hat erst die Durchsicht von 1892 den Text von 1545. Die Hoffnung von 1892, die Bibeldurchsicht habe etwa für ein Jahrhundert alle nötige Arbeit getan, hat sich nicht erfüllt. 1913 ist eine wenig beachtete Durchsicht gefolgt, die die Sprachgestalt von 1892 dem Schuldeutsch stark annähert. Bei diesem Text von 1913, der Lutherdeutsch mit Schuldeutsch unerträglich mischt, kann es nach dem Urteil der Beteiligten nicht bleiben: die Bibelgesellschaften haben 1921 mit der Arbeit an einer neuen Probebibel begonnen. Andere Wege haben sich als ungangbar erwiesen. Die neueren Übersetzungen von Bertholet, Budde, Kautzsch, Rothstein, Weiß, Weizsäcker u. a. sind Hilfsbücher geworden, die dem des Griechischen oder Hebräischen Unkundigen den Grundtext zu ersetzen oder zu erläutern vermögen; zur Bibel, aus der gepredigt wird und an der sich der Christ erbaut, können sie nicht werden. So müssen wir grundsätzlich den Weg der großen und sorgfältigen Durchsicht gehen, dazu aber ist Klarheit darüber nötig, wie Luther die Aufgabe angegriffen hat: die Durchsicht einer Übersetzung muß sich an die Grundsätze halten, nach denen das Werk selbst einst gestaltet wurde.

Demgemäß betrachtet Hirsch Luthers deutsche Bibel zunächst vom Standpunkt der philologisch-historischen Wissenschaft: er zeigt, wie Luther den deutschen Ausdruck seiner Übersetzung aus dem Erlebnis der Sache neu gestaltet hat und wie damit jedes seiner Worte auf seinem Leben im Glauben an das Evangelium beruht. Er mißt sodann Luthers Übersetzungswerk an den Mitteln deutschen Ausdrucks einst und jetzt. Satzgefälle, Rhythmus und Sprachmelodie werden als sachlich unentbehrliche Stücke der Lutherbibel erwiesen. Es wird gezeigt, wie im lebendigen Gegenwartsdeutsch wichtige Züge von Luthers Sprache mit enthalten sind und wie diese der Aufgabe des Erziehers und Seelsorgers entgegenkommt. Bei jeder Bearbeitung, die die Altertümlichkeit der

Sprache in Luthers Bibel aufheben wollte, müßte ihre Lebendigkeit und Eindringlichkeit verloren gehen. Sie müssen aber erhalten bleiben, weil die Art der Bibel sie fordert. Daraus folgt, daß die Altertümlichkeit, soweit sie noch verstanden oder irgendwie (etwa durch Randbemerkungen, wie Luther selbst sie gern gegeben hat) dem Verständnis nahe gebracht werden kann, in Kauf genommen werden muß: sie ist eine Schwierigkeit, deren guter Wille Herr zu werden vermag. Von der Sprache her gibt sich kein Grund, die Lutherbibel in heutiges Schuldeutsch umzuschreiben: das 1892 geübte Verfahren war grundsätzlich gerecht. Ändern müssen wir, wo nötig mit Härte, wo wir überzeugt sind, daß ein Irrtum Luthers oder ein Fehler in seinen Vorlagen die Meinung des Grundtextes entstellt hat. Alle geänderten oder neu übersetzten Stellen haben sich nach Wortwahl, Sprachgestalt und Satzfügung wie nach Rhythmus und Sprachmelodie der Art des Übrigen genau einzufügen.

Hirsch stützt seine Forderungen mit so überzeugenden Nachweisen, daß seinem Buch der stärkste Eindruck sicher ist. Die Frage der Bibeldurchsicht kann nicht gelöst werden ohne Auseinandersetzung mit den hier begründeten Einsichten — soweit Bibelrevision eben Sache der Einsicht ist. Auch sprach- und stilgeschichtlich sind H.s Urteile vortrefflich, soweit er sie auf eigene Beobachtung gründet. Dagegen wird S. 67, 91 und 99 Carl Franke als sprachgeschichtlicher Ratgeber überschätzt, wie denn eingeräumt werden muß, daß die philologische Vorbereitung der von H. als notwendig erwiesenen Aufgaben bisher nach keiner Richtung befriedigt. Vor allem vermißt man immer wieder das Lutherwörterbuch.

Gießen. *Alfred Götze.*

Georg Stuhlfauth, Die Bildnisse D. Martin Luthers im Tode. Mit 16 Tafeln und 1 Abbildung im Text. Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1927. XI, 56 S. 10 M.

Eine 1917 zum Vorschein gekommene, den Kopf des toten Luther darstellende Pinselzeichnung im Berliner Kupferstichkabinett, die 1911 Max J. Friedländer aus England mitgebracht hat, und die vorher erst im Besitze eines Amsterdamer, dann eines Londoner Kunsthändlers gewesen ist, hat St. zu einer Musterung sämtlicher ihm erreichbarer Bilder (Ölgemälde, graphische Werke, Medaillen) des toten Luther veranlaßt. Er unterscheidet zwei Gruppen: Paradebettbilder und Sargbilder. Unter den ersteren steht ihm obenan das Ölgemälde im Kestner-Museum in Hannover. Es gehe zurück auf die Aufnahme, die der unbekannte Eislebener Maler am Sterbemorgen von dem toten Luther angefertigt habe. Unter den letzteren steht ihm obenan das kleinere Ölgemälde in der Leipziger Universitätsbibliothek. Es gehe zurück auf die Aufnahme, die der aus Halle herbeigerufene Maler Lukas Furtenagel am Vormittag und Mittag des 19. Februar gemacht habe. In der Berliner Pinselzeichnung aber sei uns „jenes wundervolle Original-Konterfei erhalten, das Furtenagel, von Halle herbeigeeilt, noch am (Mittag und) Nachmittag des Sterbetages von dem Antlitze des (schon im Sarge ruhenden) Helden mit begeisterter Hand und tief ergriffener Seele auf seinem heimatlichen Augsburger Papier festhielt".

Diese Ergebnisse werden sehr zuversichtlich vorgetragen, sind aber sehr zweifelhaft.

Die Quellen für die von dem toten Luther gemachten Aufnahmen sind der Bericht des Jonas und Cölius „Vom christlichen Abschied aus diesem tödlichen Leben des ehrwürdigen Herrn D. Martini Lutheri" (jetzt auch W.A. 54, 478 ff.) und der Brief des Eislebener Apothekers Joh. Landau.

Dort steht folgendes: Donnerstag den 18. Febr. 1546 3° V. starb Luther auf dem „Ruhebettlein" (Ledersofa) in der Stube neben seiner Schlafkammer im Drachstedtschen Hause in Eisleben. Nachdem der tote Leib auf dem Ruhebettlein bis in Dreiviertelstund, also bis gegen 4° V., gelegen, machte man daneben

gleich bei dem Ruhebettlein von vielen Federbetten drei Unterbett und Tücher oben, d. h. ein dreifaches Unterbett und darüber Tücher zum Zudecken, darein man ihn hob, der Hoffnung, ob Gott noch wollt Gnade geben, d. h. man packte die Leiche recht warm ein, um sie vielleicht doch noch wieder zu beleben. Auf diesem Bett ließ man den Leib liegen von 4° bis nach 9°. Danach kleidete man ihn in einen weißen neuen schwäbischen Kittel, legte die Leiche in die Schlafkammer nebenan auf ein Bett und Stroh, bis ein zinnener Sarg gegossen war und sie darein gelegt ward. Freitag den 19. Febr. 2° N. wurde sie in die Andreaskirche geschafft. Vor Beginn der kirchlichen Zeremonien haben zwei Maler das tote Angesicht abkonterfeit, einer von Eisleben, dieweil er noch im Stüblein auf dem Bett gelegen, der andere, Meister Lukas Furtenagel von Halle, da er schon eine Nacht im Sarg gelegen.

Landau dagegen berichtet: Nachdem die Leiche in den zinnenen Sarg gelegt worden war, wurde sofort ein Maler aus Halle herbeigerufen und malte auf Befehl des Grafen den Toten, wie er dalag. Am Freitag wurde dem Halleschen Maler befohlen, noch einmal und besser als vorher den Leib des Toten zu malen. Dadurch verzögerte sich die Überführung der Leiche aus dem Sterbehause in die Kirche von 12°—3° N.

St. kombiniert die beiden Berichte in der Weise, daß sich ihm drei Aufnahmen von dem toten Luther ergeben: 1. von dem Eislebener Maler am Sterbemorgen, 2. von Furtenagel am Mittag und Nachmittag des 18., 3. von demselben am Vormittag und Mittag des 19. Dem entspricht die oben erwähnte Dreiteilung der erhaltenen Bilder.

Dabei hat nun aber St. die beiden Quellenstellen nicht genau verwandt. Er unterscheidet zwischen Paradebettbildern und Sargbildern. Mit „Paradebett“ meint er das dritte Lager, auf dem die Leiche am 18. gelegen hat, das in der Kammer, da man die Leiche legte „auf ein Bett und Stroh, bis der zinnene Sarg gegossen war“. — Das war eine provisorische Lagerung, durchaus kein „Paradebett“. Und nach Jonas-Cölius hat ja der Eislebener Maler gar nicht „das tote Angesicht abkonterfeit“, nachdem die Leiche in die Kammer transportiert worden war, sondern, „dieweil er noch im Stüblein auf dem Federbett gelegen“, d. h. zwischen 4°—9° V. Den Todesstoß aber erhält St.s Unterscheidung dadurch, daß sämtliche Bilder den toten Luther mit dem weißen neuen schwäbischen Kittel bekleidet zeigen, den man ihm erst anzog vor dem Transport aus dem Stüblein in die Kammer nebenan. Sämtliche Bilder gehören überhaupt zusammen, bilden nur eine Gruppe und gehen auf einen Urtypus — wahrscheinlich die eine oder die andere Furtenagelsche Aufnahme — zurück. Wie schablonenhaft Porträts von dem lebenden Luther hergestellt wurden, zeigt die Vorzeichnung im Weimarer Museum bei Hans Preuß, Lutherbildnisse, 2. Aufl., Nr. 15 („ihre Konturen sind mit der Nadel durchstochen, also sind die Übertragungen rein mechanisch“). Wenn St. zur Begründung seiner Unterscheidung betont, daß Luther auf den „Paradebettbildern“ auf einem Kissen liege, während bei den „Sargbildern“ ein leerer Hintergrund zu sehen sei, so ist das nur eine andere Aufmachung. Auch auf den „Sargbildern“ ist eine Kissenunterlage für Kopf und Rücken vorausgesetzt. Es kann auch keine Rede davon sein, daß die „Sargbilder“ einen weiteren Verfall der Gesichtszüge ausdrückten.

Was endlich die Berliner Pinselzeichnung anbelangt, so kann ich sie künstlerisch und historisch unmöglich so hoch bewerten wie St., neige vielmehr der Meinung W. v. Bodes zu, daß eine spätere Kopie vorliege (S. 52, Anm. 3). Verdächtig ist mir besonders der Umstand, daß das unterste Stück des Blattes weggeschnitten und durch einen Streifen von anderem Papier ersetzt ist, kombiniert mit dem imitierten Lukas-Cranach-Monogramm und der Aufschrift auf der Rückseite. Wahrscheinlich enthielt das weggeschnittene Stück eine wahre Bemerkung, die dem späteren Besitzer, der eine von Lukas Cranach in Eisleben (!)

am Sterbetage Luthers vor der Leiche angefertigte Handzeichnung vortäuschen wollte, unbequem war. War das Blatt eingerissen und handelte es sich nur darum, eine weitere Beschädigung zu verhindern, so wäre eine Unterklebung angezeigt gewesen. Seltsam ist die Konstruktion St.s, daß Furtenagel „heimatliches Augsburger Papier“ verwandt habe. Mit Wasserzeichen ist für die damalige Zeit kaum etwas zu beweisen, und Furtenagel hat vielleicht schon 1527 Augsburg verlassen und ist 1538 schon in Halle künstlerisch tätig!

Müssen so die Ergebnisse St.s stark bezweifelt werden, so ist doch seine ungemein sorgfältige Arbeit als Materialsammlung sehr verdienstlich.

Zwickau. *O. Clemen.*

Stammbuch eines Wittenberger Studenten 1542. Nach dem Original in der Fürstlich Stolbergischen Bibliothek zu Wernigerode in Faksimiledruck herausgegeben von Dr. Wilhelm Herse. Berlin, Wölbing Verlag, 1927. Kart. 6,50 M.

Auf dieses Stammbuch, das meist ganze Folioseiten füllende Autographen von Luther, Bugenhagen, Melanchthon, Cruciger, Georg Rörer, Hieronymus Noppus, Georg Helt, Georg Major, den Zwickauer Geistlichen Leonhard Bayer und Joh. Göbel und dem Stettiner Superintendenten Paul vom Rode enthält, hat zuerst Ed. Jacobs, Ztschr. d. Vereins f. Kirchengesch. in der Provinz Sachsen 2, S. 35ff., hingewiesen. Er meinte: wegen des stattlichen Formats des Gedenkbuchs und der großen Sorgfalt, mit der die Eintragungen ausgeführt seien, müsse man an einen vornehmen Wittenberger Studenten des Wintersemesters 1541/42 als an den ursprünglichen Besitzer denken. Auf die rechte Spur hat uns aber erst H. Freytag, Mitteilungen des Westpreußischen Geschichtsvereins, Jhrg. 8, Nr. 1 (1. Januar 1909) gebracht. Das Wernigeröder Stammbuch hat nämlich einen Zwillingsbruder in einer „Autographensammlung aus der Reformationszeit in der Stadtbibliothek zu Danzig“. Die beiden Stammbücher stimmen in Papier und Größe der Folioblätter (die Wernigeröder sind nur beschnitten) überein und laufen großenteils parallel. Das Danziger hat dem Zwickauer Bürgermeister Mag. Oswald Lasan gehört, der auf der Reise an den Hof in Wittenberg am 1. Januar 1542 Luther, am 2. Melanchthon besuchte, um sie zu bitten, ein Gesuch des Zwickauer Rats an den Kurfürsten um Überlassung des Wirtschaftshofes des säkularisierten Klosters Grünhain für Schulzwecke zu befürworten. Nun machen in beiden Stammbüchern Eintragungen von Luther (und Bugenhagen) vom 1. Januar 1542 und von Melanchthon wohl vom 2. den Anfang. Es ist anzunehmen, daß Lasan sich auf seinen Gängen zu den Wittenberger praeceptores von einem in Wittenberg studierenden und dort lokalkundigen Zwickauer Stadtkind begleiten ließ. Alle Indizien treffen zu bei Nikolaus Reinholt, der Ratsstipendiat war (Buchwald, Zur Wittenberger Stadt- und Universitätsgesch., 1893, S 131), im Frühjahr 1536 in Wittenberg immatrikuliert und am 19. September 1538 zum Magister promoviert worden war (Haußleiter, Melanchthon-Kompendium, 1902, S. 41). Er heiratete zwischen Omnium sanctorum 1544 und Ostern 1545 Margarete, eine Tochter Lasans und wurde Dr iur. utr., Bürgermeister und Syndikus seiner Vaterstadt († 3. September 1571). Schon sein gleichnamiger Vater war Ratsfreund gewesen († 14. Nov. 1536; seine Mutter Walpurg † 6. April 1552). Daß das Wernigeröder Stammbuch ursprünglich diesem Reinholt gehört hat, ergibt sich auch aus dem Umstand, daß Paul vom Rode, von dem der letzte Eintrag stammt, vor 10. Januar 1546 in Wittenberg war (Jonas an Fürst Georg von Anhalt, Halle 10. [nicht 7.!] Januar 1546 bei Kawerau 2, 174), kombiniert damit, daß Luther an demselben Tage (Enders 17, 5) dem Nikolaus von Amsdorf in Zeitz vorschlug, unsern Reinholt als bischöflichen Kanzler an die Stelle des nach Magdeburg gehenden Dr. Franz Pfeil rücken zu lassen. Wahrscheinlich hatte Reinholt auch den Stettiner Superintendenten zu Luther begleitet, so daß dieser sich gleich seiner erinnerte, als er zwei, drei Tage später von der Va-

kanz hörte. — Die Reproduktion ist ausgezeichnet, das „Geleitwort“ von Herse aber nicht ganz fehlerlos.

Zwickau. *O. Clemen.*

Bodo Sartorius von Waltershausen, Melanchthon und das spekulative Denken. In: Dt. Vjschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. Jg. 5, 1927, 4, S. 644—678. — Die Grenzsteine, die M. in seinem Lehrgebäude errichtet, verraten sein Verhältnis zur Spekulation. Hier aber wird ein persönlicher Ton vernehmbar.

W. Köhler, Brentiana und andere Reformatoria XII. In: Arch. f. Reformationsgesch. Jg. 14, 1927, 3/4, S. 295—301.

Hermann Löscher, Ursprung und Aufhebung der Kircheninspektion. Leipzig, Roßberg 1927, 112 S. 8°. = Fischers Zs. f. Verwaltungsrecht. Bd. 61. — M. 5.60. — L. berücksichtigt die sächs. Erblande. Der Ursprung der K.-I. ist in der Trennung der geistlichen und weltlichen Gewalt begründet, wie sie Luther um der Reinheit der Kirche willen forderte.

A. Römer (Lit. Zbl.)

L. G. Walter, Thomas Munzer (1489—1525) et les luttes sociales à l'époque de la réforme. Paris, Auguste Picard, 1927. 366 S.

In welchen Zusammenhang der Verfasser Müntzer hineinstellt, erhellt aus dem Titel und daraus, daß das Buch den 1. Bd. von „Contributions à l'étude de la formation de l'esprit revolutionnaire en Europe“ bildet; als 2. Bd. soll in Kürze erscheinen: „Jan de Leyde et la dictature des anabaptistes a Munster“; in Vorbereitung ist ein 3. Bd.: „Le mouvement démocratique en France pendant les guerres de religion“. Der hier zum Ausdruck kommenden Auffassung Müntzers haben zuletzt nachdrücklich widersprochen Heinrich Böhmer in einer gegen Hugo Ball, Zur Kritik der deutschen Intelligenz, 1919, Ludwig v. Gerdtell, Die Revolutionierung der Kirchen, 1921, und Ernst Bloch, Th. M. als Theologe der Revolution, o. J., gerichteten Artikelreihe: Th. M. und das jüngste Deutschland, Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung 1923, Nr. 8—13 (jetzt neugedruckt in Böhmers Gesammelten Aufsätzen, Gotha 1927, S. 189—222) und Karl Eberlein in einer Besprechung des Blochschen Buches, Mühlhäuser Geschichtsblätter, Jahrg. 24, 1924, S. 143—145. Böhmer hält M. „nächst Luther für den selbständigsten und originellsten und daher auch den einflußreichsten religiösen Denker seiner Zeit“, aber von dem großen revolutionären Staatsmann, wie Kautsky und Bloch ihn zeichnen, läßt er gar nichts übrig. „Seine welthistorische Bedeutung beruht nicht auf seinem Anteil an dem sog. Bauernkrieg, sondern darauf, daß er der eigentliche Urheber der großen Taufbewegung und zugleich der Urheber der mystisch-spiritualistischen Bewegung gewesen ist, die seit 1525 neben der evangelischen Bewegung einhergehen.“ In den Bauernkrieg sei M. nur zufällig hineingezogen worden. Fast noch energischer behauptet Eberlein: M.s Bedeutung liege auf rein religiösem Gebiete; ein großer Politiker sei er sein Lebtag nicht gewesen. Eb. hält Bloch folgende drei Sätze entgegen: 1. M. ist nicht international, 2. kein Klassenkämpfer, 3. kein Kommunist. ad 2 führt er aus: Wenn M. wirklich einmal auf die Not des Bauern zu sprechen kommt, so tut er ihm leid nicht wegen seiner materiellen, sondern wegen seiner religiösen Armut. M. kennt nicht der Gegensatz zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten, sondern nur den zwischen Christen und Gottlosen. Zur wirtschaftlich-sozialen Hebung des Bauernstandes hat er nichts getan. Das waren für ihn, den Asketen, nebensächliche Dinge. Religiös wollte er helfen und befreien, und nur, sofern das soziale Elend der Entwicklung des religiösen Sinnens hinderlich ist, interessierte es ihn.

Ein endgültiges Urteil scheint mir z. Z. noch nicht gefällt werden zu können. Wir müssen die Ausgabe des Briefwechsels M.s abwarten, die H. Böhmer vor-

bereitet hat, und die Paul Kirn in den „Schriften der sächsischen Kommission für Geschichte" herausbringen wird. Ihr zur Seite treten muß eine Gesamtausgabe der Druckschriften M.s. Endlich müssen die Berichte, die bald nach M.s Hinrichtung erschienen sind (27. Mai 1525), auf ihre Entstehungsverhältnisse, Tendenz und Glaubwürdigkeit genau untersucht werden. Wenn z. B. H. Böhmer in seinem Dekanatsprogramm „Studien zu Th. M.", 1922, S. 2 schreibt: „Wie Luther [Eine schreckliche Geschichte ... W. A. 18, 362] und Agricola [Auslegung des 19. Psalms ... Weller 3581, Supplementa Melanchthoniana VI 1, 1926, S. 182], so fühlte aber auch der Todfeind der Wittenberger, Herzog Georg von Sachsen, das Bedürfnis, die öffentliche Meinung über den wahren Charakter des ... Propheten aufzuklären. Zu dem Zwecke ließ er Anfang Juni 1525 bei Wolfgang Stöckel in Dresden zwei Zeitungen drucken [Das Bekenntnis Thomas Muntzers und der ‚glaubwürdige Unterricht'] " — so ist das zweifelhaft. Es mußte erst untersucht werden, welcher von den fünf Drucken des „Bekenntnisses" der Urdruck ist (vgl. Suppl. Mel. S. 293 f.). Von dem „Unterricht" gibt es zwei Drucke: Panzer 2779 vom 12. Juni und Weller 3664 vom 11. September 1525. Aber sowohl der von Böhmer benutzte, ohne weiteres als Urdruck angenommene Druck des Bekenntnisses wie der Orginaldruck des „Unterrichts" sind von Stöckel noch in Leipzig gedruckt; nach Dresden siedelte er erst im Laufe des Jahres 1526 über (Otto Ziegler in der Denkschrift zum 150 jährigen Bestehen der Firma C. C. Meinhold & Söhne, Dresden 1927, S. 6). Walter bezeichnet alle diese Flugschriften als Tendenzschriften, die man nur mit Vorsicht benutzen dürfe (am meisten gilt das natürlich von dem „Bekenntnis"), nur die „Histori Thomas Muntzers", (W. A. 18, 364; Melanchthons Autorschaft ist nicht zweifellos, vgl. Suppl. Mel. S. 292) wird ihm für Einzelheiten aus dem Ausgang M.s aufschlußreich.

Walter beginnt mit einer eingehenden Übersicht über die Quellen und die Literatur zum Leben und Wirken M.s. Man staunt, in welchem Umfang er in dem fernen Paris die deutsche Literatur über M. sich zu verschaffen gewußt hat. Das vielberufene prätentiöse Buch von Bloch tut er mit Recht in einer Anmerkung als „tout à fait insignifiant" ab. Daraus, daß ihm ein paar Zeitschriftenartikel entgangen sind (z. B. Rudolf Herrmann, Th. M.s „Deutsch-evangelische Messe", Allstedt 1524, verglichen mit Luthers drei liturgischen Schriften 1523—1526, Zeitschr. des Vereins für Kirchengesch. in der Provinz Sachsen 9, S. 57 ff. — M.s einflußreiche liturgische Tätigkeit ist für den Verf. der erfreulichste Zug in seinem Bilde!), wird man ihm billigerweise keinen Vorwurf machen. Einiges (z. B. Otto Schiff, Th. M. als Prediger [an der St. Georgskirche] in Halle [Winter 1522/23], Archiv f. Reformationsgesch. 23, S. 287 ff.) ist erst nach Vollendung des Buches erschienen. Rühmenswert ist die flüssige und schwungvolle Darstellung.

Zwickau. *O. Clemen.*

Briefe und Akten zum Leben Oekolampads. Zum 400 jährigen Jubiläum der Basler Reformation, hrsg. von der theologischen Fakultät der Universität Basel. Bearbeitet von Ernst Staehelin. Bd. I: 1499—1526 (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte. Hrsg. vom Verein für Reformationsgeschichte, Bd. X). M. Heinsius Nachf. Eger & Sievers, Leipzig 1927. XVII u. 627 S.

Der 2. Band dieses Werkes ist in Vorbereitung und soll zur 400. Wiederkehr von Oekolampads Todestag (24. Nov. 1531) erscheinen, vorausgesetzt, daß bis dahin der Zwinglibriefwechsel und die von Emil Dürr herausgegebenen Basler Reformationsakten abgeschlossen vorliegen. Das Werk enthält keine Gesamtausgabe der Werke Oekolampads, will aber „einen den Ansprüchen der Wissenschaft genügenden Einblick in sein Lebenswerk darbieten". Drei Kategorien von Dokumenten sind in ihm vereinigt: 1. der gesamte auf uns gekommene

Briefwechsel, 2. alle auf uns gekommenen Dokumente, in denen sich der Umfang, Sinn und Beziehungsreichtum der literarischen Produktion Oekolampads widerspiegelt, d. h. alle Widmungen, Vorreden, Einleitungen, Nachworte usw., sowohl zu den Schriften, die von ihm selbst stammen, oder an denen er selbst beteiligt ist, wie auch zu den Schriften, die an ihn oder gegen ihn gerichtet sind, 3. alle auf uns gekommenen Dokumente, die über das Leben oder die Tätigkeit Oekolampads überhaupt Aufschluß geben, d. h. Urkunden, Akten, briefliche und literarische Erwähnungen, Flugschriften, Pamphlete, Chroniken, zeitgenössische oder seiner Zeit nahestehende Berichte usw. Die Dokumente werden im vollständigen Umfange des Originaltextes abgedruckt. Nur die im Zwinglibriefwechsel und in den Basler Reformationsakten enthaltenen Stücke erscheinen in Regestform.

Man sieht hieraus, was unter dem Titel „Briefe und Akten" alles geboten wird. Bedenkt man, daß in den Anmerkungen noch unzählige Quellenbelege hinzukommen und das Leben und Wirken Oekolampads nach allen Richtungen hin aufgehellt wird, dann fragt man sich doch: Wäre es nicht möglich gewesen, ganze Arbeit zu leisten und eine Gesamtausgabe und eine zusammenhängende Biographie zu liefern? Wenn die zahlreichen und umfänglichen Vorreden abgedruckt wurden, warum nicht auch gleich die Schriften? Die Hälfte des Weges zum Ziele ist schon zurückgelegt!

Doch seien wir dankbar für das, was uns geschenkt wird! Die Ausgabe ist musterhaft und unübertrefflich. Schon jetzt erhellt, eine wie zentrale Stellung Oekolampad eingenommen hat, wie bedeutsam z. B. seine Stellung im Abendmahlsstreit, zu den Wiedertäufern, zu den französischen Protestanten gewesen ist. Vielleicht hätten etwas mehr Bibelstellen angeführt werden können, z. B. S. 89 spermologorum Apg. 17, 18, S. 128, Z. 10 v. u. Luk. 14, 29f. und 1. Mos. 19, 26, S. 193, Z. 6 Ps. 123, 5 vg. Der Franciscanus quidam S. 176 könnte auch Joh. Locher-Rott sein, der auch zu Sickingen in Beziehungen gestanden hat. Schottenloher, Der Münchener Buchdrucker Hans Schobser 1925, S. 136ff. möchte ihn mit Kettenbach identifizieren. Zu S. 292, Anm. 20 und S. 350, Anm. 2: In Jesaiam prophetam annotationes von Bugenhagen in Hs. XLI der Zwickauer Ratsschulbibl. Zu S. 276, Anm. 2: Aus der Nachricht, daß Melanchthon am 19. April 1524 nach Bretten reiste und Oekolampad dahin bestellte, entstand das Gerücht, Oekolampad werde nach Wittenberg kommen. Valentin Hertel in Zwickau an Stephan Roth in Wittenberg: „Aiunt et Oecolampadium ad vos venturum." Zur Badener Disputation vgl. noch die Briefstelle ZKG. 45, 302.

Zwickau. *O. Clemen.*

Jenny Schnell, Die dänische Kirchenordnung von 1542 und der Einfluß von Wittenberg (= Schriften der Baltischen Kommission zu Kiel, Bd. III; = Veröffentlichungen der Schleswig-Holsteinschen Universitätsgesellschaft, Nr. 5). Breslau, Ferdinand Hirt, 1927. 84 S. 6.30 M.

Auf diese Arbeit ist schon ZKG. 1927, S. 154, kurz hingewiesen worden. Es ist nicht immer leicht, den verwickelten Untersuchungen zu folgen. Die Verfasserin legt ihnen als den ältesten erreichbaren Text der dänischen Kirchenordnung zugrunde das dänische Udkast vom Frühjahr 1537 (Hs. im Geh. Archiv in Kopenhagen, veröffentlicht von Knudsen 1849). Es ergibt sich ihr, daß das eine Abschrift von einer Übersetzung eines älteren lateinischen Udkast ist. Betreffs der Verbesserungen, die sich über und zwischen den Zeilen und auf den linken Spalten der Folioseiten finden, hatte Knudsen die Vermutung geäußert, daß sie König Christian III. seinem Sekretär Jesper Brochmann diktiert hätte. Aber Christian verstand kein Dänisch. Die Verbesserungen sind vielmehr aus dem Lateinischen übersetzt und zwar aus der gedruckten lateinischen Ordinanz vom Herbst 1537, und die Hs. ist von Brochmann für den Reichsrat an-

gefertigt, um einen Überblick zu geben über das, was in der gedruckten lateinischen Kirchenordnung original sei (d. h. auf die verlorene ältere lateinische zurückgehe) und was nachträgliche Verbesserung sei. Das zu rekonstruierende Original ist zustande gekommen auf einer Konferenz von dänischen Geistlichen (19 lutherischen Predigern und 9 Vertretern der 5 katholischen Domkapitel, die aber ohne Einfluß waren), die auf Epiphanias 1537 nach Odense berufen, aber nach Hadersleben verlegt wurde. Diesen Entwurf sandte Christian am 17. April an Luther zur Begutachtung (Enders 11, 220).

Nun untersucht die Verfasserin sorgfältig die Quellen des Udkast: die Haderslebener Artikel von 1528, die Kirchenordnung von Malmö von 1529, die 43 Artikel, die 1530 auf dem Herrentag in Kopenhagen von den dänischen evangelischen Geistlichen übergeben wurden, das Malmöer Meßbuch von 1535, das 1536 Christian übergebene „Gesuch der Prädikanten“, das die Einberufung der Konferenz zur Abfassung der Kirchenordnung zur Folge hatte, das nach Einberufung der Konferenz erschienene „Kopenhagener Handbuch“ von 1537 und die Verordnungen der Kanzlei. Das Ergebnis ist, daß dänischer und Wittenberger Einfluß sich ungefähr die Wage halten, der erstere aber doch wohl überwiegt (dagegen vgl. die soeben erschienene Besprechung von W. Jensen, Ztschr. der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte 54, 560—563). Der Entwurf ist dann zweimal revidiert worden. Erstens von der Kanzlei, nachdem er aus Wittenberg zurückgekommen war, und zweitens im Juli und August 1537 von dem am 5. Juni in Kopenhagen angekommenen Bugenhagen, cum nostris conciliariis, d. h. in erster Linie Brochmann. Gleich darauf wurde die ordinatio ecclesiastica gedruckt. Sie wurde noch in demselben Jahre 1537 ins Dänische übersetzt (nicht von Palladius!), aber erst 1539 gedruckt. Die auf dem Herrentag in Odense am 14. Juni 1539 beschlossene, am 14. Juli vom König und Reichsrat besiegelte und dem Druck übergebene Kirchenordnung (im Druck im Unterschied zu jener dänischen Übersetzung „den rette Ordinants“ genannt) ist eine dritte, die auf einer Zusammenkunft der Superintenden in Ripen (bei der Bugenhagen anwesend war) beschlossenen, vom König besiegelten und 1542 gedruckten (im Druck als „Zulage zur rechten Ordinanz“ bezeichneten) Artikel eine vierte Revision der Kirchenordnung.

Zwickau. *O. Clemen.*

Die schwedische Reformation 1523—1531. Von Dr. Hjalmar Holmquist, Prof. d. Kirchengesch. a. d. Univ. Lund (= Schriften des Vereins f. Reformationsgesch., Jg. 43, Heft 2, Nr. 139). Leipzig 1925, M. Heinsius Nachf. Eger & Sievers. 146 S.

Liest man S. 143—146 das Verzeichnis von Quellenpublikationen und neuerer Literatur zur schwedischen Reformationsgeschichte, so ist man erstaunt über die Menge und offenbare Gediegenheit des Erschienenen und bedauert, daß die Unkenntnis der schwedischen Sprache eine Vertiefung in die Reformationsgeschichte „des uns so nahestehenden, stamm- und glaubensverwandten Volkes“ verhindert. Man muß daher dem Verein für Reformationsgeschichte sehr dankbar sein für diese deutsche Ausgabe der Schrift eines führenden schwedischen Kirchengeschichtlers „Den svenska reformations begynnelse“ (1923). Sie soll eine Reihe nordischer Reformationsgeschichten eröffnen. Die Eigenart der schwedischen Reformation tritt klar hervor: es ist keine Entartung der alten Kirche, keine Erschütterung des alten Glaubens vorhergegangen, relativ unvorbereitet und wunderbar schnell geht die äußere Umwandlung vonstatten, während innerlich das schwedische Volk nur langsam der rechten lutherischen Religiosität entgegenreift. Besonders eingehend wird das Werden und Wirken Olaus Petris und die Politik Gustav Wasas und „Schwedens wichtigster Reichstag“, der von Västerås 1527, behandelt.

Zwickau. *O. Clemen.*

Eugène Choisy, Esquisse de l'histoire religieuse de Genève. Georg & Cie. Genève 1928. 76 p. kl. 8°.

Das kleine Heft ist in erster Linie für die Hand der Fremden bestimmt, die sich in Genf aufhalten und für die große Vergangenheit der Stadt interessiert werden sollen. Es zeichnet in großen Umrissen die Hauptepochen der Entwicklung: den Kampf zwischen den Bischöfen, den savoyischen Herzögen und der Bürgerschaft um die Freiheit der Stadt, die Reformation und die Zeit Calvins und Bezas, die Periode der Orthodoxie, den Sieg der Aufklärung, der sich an die Namen Voltaires und Rousseaus knüpft, und die kirchlichen Kämpfe des 19. Jhd.s, die sich um den Réveil und das Problem der Trennung von Kirche und Staat gruppieren. Ein Anhang verfolgt kurz die Geschichte der Universität und ihrer theologischen Fakultät. — Man darf sich freuen, daß gerade in einem Buch mit dieser Zweckbestimmung die Person Calvins im ganzen richtig und würdig gezeichnet ist, daß vor allem endlich einmal das Ziel der Calvinischen Politik gegenüber dem Rat richtig bestimmt wird (résister aux prétentions césaropapistes du gouvernement, assurer à l'Église une part importante d'autonomie dans le domaine religieux, S. 31). Dagegen muß man manche Verzeichnungen wohl dem Lokalpatriotismus zugute halten, der nachweisen will, daß die Stadt des Völkerbundes — ob sie Calvin zujubelte oder für Servet ein Sühnedenkmal errichtete — immer dieselbe war: un foyer de lumière et de vie spirituelle, une cité de justice et de liberté.

Leipzig. *Hanns Rückert.*

Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis. Von Lic. **Hanns Rückert**, Privatdozent der Kirchengesch. a. d. Univ. Berlin [jetzt o. Prof. a. d. Univ. Leipzig] (= Arbeiten zur Kirchengesch., hrsg. von Karl Holl und Hans Lietzmann, Nr. 6). Bonn, A. Marcus und E. Webers Verlag, 1926. VII u. 108 S. M. 4.—

Das Interesse an der Rechtfertigungslehre Contarinis bei der katholischen und evangelischen Kirchengeschichtsschreibung haftet an seiner Tätigkeit auf dem Regensburger Religionsgespräch, seiner Zustimmung zum 5. Artikel des Liber Ratisbonensis und seiner Epistula de iustificatione, Regensburg, 25. Mai 1541, in der er seinen italienischen Freunden jene Zustimmung begreiflich machen wollte. R. untersucht die Vorgeschichte. Er unterscheidet drei Perioden in der Theologie Contarinis. Im Mittelpunkt der ersten steht seine in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre verfaßte Confutatio articulorum seu quaestionum Lutheranorum. In der zweiten ist C. von den italienischen Reformfreunden beeinflußt. Die dritte ist die Regensburger. Auszugehen ist von der starken Abhängigkeit C.s von Thomas (und Augustin). Wo er selbständig zu denken anfängt, geschieht's unter dem Zwange zu ehrlicher Auseinandersetzung mit den deutschen Reformatoren. Doch sind ihm die Flügel beschnitten. Am Schluß erhebt R. die schon von andern geäußerte Vermutung, daß C. 1540 Joh. Groppers Enchiridion Christianae institutionis gelesen haben müsse, zur Gewißheit. Wie in seinem früheren größeren Werke „Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil", so hat R. auch diesmal sein großes Geschick bewiesen, einen spröden Stoff zu meistern.

Zwickau. *O. Clemen.*

Karl Schottenloher, Pfalzgraf Ottheinrich und das Buch. Ein Beitrag zur Geschichte der evangelischen Publizistik. Mit Anhang: Das Reformationsschrifttum in der Palatina. (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 50/51.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. VIII u. 203 S. 7.95 M.

Pfalzgraf Ottheinrich, der 1542 in Pfalz-Neuburg die Reformation einführte, 1544 wegen Überschuldung Land und Regierung seinen Landständen gegen ein

Jahrgeld überlassen mußte, 1546 von den Kaiserlichen verdrängt wurde, 1552 die Regierung wieder übernahm, 1556 die Kurpfalz mit der Kurwürde erbte und 1559 starb, war ein leidenschaftlicher Büchersammler, nicht nur aus Freude am Buch, sondern aus dem lebhaften Interesse heraus, mit dem er die Auseinandersetzung zwischen neuem und altem Glauben und auch die Streitigkeiten im evangelischen Lager verfolgte. Nur der Mangel an reicheren Geldmitteln zügelte den Eifer, mit dem er in die religiösen Kämpfe eingriff. „Ottheinrich gehört zu den ersten deutschen Fürsten, die die Publizistik, das streitende Tagesschrifttum, bewußt und öffentlich in den Dienst ihrer kirchenpolitischen Ziele gestellt haben" (S. 40).

Im ersten Kapitel wird die Kammer-(Privat-)Bibliothek Ottheinrichs behandelt, die in den fürstlichen Gemächern aufgestellt war und die scharf zu unterscheiden ist von der kurfürstlichen (Landes-)Bibliothek, die in Heidelberg in der Heilig-Geistkirche untergebracht war. Hat Ottheinrich letztere als Kurfürst bereichert, so erstere besonders, als er seit 1544 in Heidelberg und Weinheim an der Bergstraße sich so recht seinen Sammelneigungen hingeben konnte. Es existieren zwei Verzeichnisse: von 1556, enthaltend die Titel der Hss. und Druckwerke, die Ottheinrich mit sich führte, als er, Kurfürst geworden, von Neuburg an der Donau nach Heidelberg übersiedelte, und von 1566, angefertigt, als die Bibliothek nach Ottheinrichs Tode als Erbteil Pfalzgraf Wolfgangs von Zweibrücken nach Neuburg zurückgewandert war. Die Bestände sind dann zerstreut worden, vieles ist verloren gegangen. Über der kurfürstlichen Bibliothek hat ein günstigerer Stern gestanden; sie ward zwar bekanntlich nach der Einnahme Heidelbergs im Februar 1623 als Siegesbeute nach Rom überführt, ist aber dort in der Vaticana glücklich erhalten; die deutschen Hss. wurden 1815 zurückgeliefert. Mit großem Fleiß und Finderglück ist Sch. den Ottheinrichsbänden an den verschiedenen Orten nachgegangen.

Aus dem zweiten Kapitel: „Ottheinrichs Verhältnis zum Schrifttum seiner Zeit" interessiert besonders die Unterstützung, die Ottheinrich Flacius für die Magdeburger Centurien erwiesen hat. In der Vaticana sind erhalten ein Programm, das Flacius für sein kirchengeschichtliches Unternehmen zur Orientierung für seine Helfer entworfen hat, und eine alphabetische Liste der Autoren und Quellen, bei deren Aufstöberung man ihm behilflich sein sollte. (Diesen index sandte Flacius Jena, 22. Mai 1561 an den Erzbischof von Canterbury Matthew Parker: Correspondance of M. P. 1853, S. 140) — Das dritte Kapitel handelt von der Druckerwerkstätte Hans Kilians in Neuburg, die Ottheinrich gleich nach der Einführung der Reformation dort ins Leben rief, das vierte von der kurzen Druckertätigkeit Hans Kohls in Heidelberg, den Ottheinrich im Sommer 1557 dahin berufen hatte, nachdem er im Dezember 1556 vom Regensburger Rate vertrieben worden war. Im Anhang erhalten wir ein Verzeichnis der reformationsgeschichtlichen Hss. der Vaticana, besonders der Bände mit Briefen und Akten zur Reformationsgeschichte von der Hand Joh. Aurifabers und von ihm beauftragter Schreiber, die er durch Vermittlung des Augsburger Stadtarztes und Geschichtschreibers Achilles Pirmin Gasser für Ulrich Fugger lieferte und die 1584 nach dessen Tode endgültig in die kurfürstliche Bibliothek in Heidelberg übergegangen sind.

Ich mußte mich darauf beschränken, von dem außerordentlich reichen und fesselnden Inhalt des Buches eine schwache Vorstellung zu geben. Einige Angaben werden sich vergenauigen lassen. Vgl. z. B. zu S. 32 Wolfgangi Calistii: Enders 17, 210[1] und zu Karlstadt: ZfB. 21, 166, Nr. 24; 217, Nr. 65; zu S. 34 Hugwald: meine Beiträge zur Reformationsgesch 2, 76; zu S. 35 Melanthonis iuditium: CR. 7, 892; zu S. 95 Major: CR. 10, 177; zu S. 114, Nr. 8 und S. 123, Nr. 48: Friedr. Roth, Georg Agricola Ambergensis 1927, S. 36; zu S. 117 Melanchthons Kolleganküudigung vom 18. Juni 1542: Kolde, Analecta Lutherana, S. 380; zu S. 119, Nr. 31: Joh. Ficker, Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1908,

IX[1], und Leonid Arbusow, Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland 1921, S. 161; zu S. 119, Nr. 34: ZKG. 13, 346—359.

Zwickau. *O. Clemen.*

Wilhelm Schmetz, Wilhelm van der Lindt (Wilhelmus Lindanus). Erster Bischof von Roermond (1525—1588). Erster Teil. Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1926. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 49). XVI u. 104 S.

Der Verfasser dieses Buches, Studienrat in Münster, schildert uns die Lebensgeschichte Wilhelms v. d. Lindt nur bis auf den Tag, wo er die Bischofsweihe empfing (1563) und seinen Einzug in Roermond hielt (1569). Wie das über 140 Titel zählende Literaturverzeichnis und die ausführlichen Erläuterungen beweisen, hat der Verf. mit eisernem Fleiß und unermüdlichem Forschungsdrang alles irgendwie Auffindbare gesammelt, wenn auch nicht viel Neues dabei herausgekommen ist. Wir sehen, wie der 1525 in Dordrecht in Holland geborene Willem (nicht: Wilhelm!) streng katholisch erzogen wurde und hören, wie der Vater Damasus drohte: „Wenn ich wüßte, mein Sohn würde der neuen Lehre folgen, dann wollte ich ihm auf der Stelle den Kopf an der Wand zerschmettern“ (S. 15). Die Pariser Jahre 1549—1552 abgerechnet, studierte er 1540—1554 zu Löwen, woselbst er 1552 zum Priester geweiht wurde. Dort hatten Latomus und Ruard Tapper großen Einfluß auf ihn. Im Hause seines hohen Freundes und Gönners Tapper erhielt er die Anregung zur Abfassung seines bekanntesten Werkes, der „Panoplia evangelica“, der „Evangelischen Rüstkammer“. Man könnte Lindanus einen getreuen Knappen des Großinquisitors Tapper nennen, war doch beider Lebenszweck: unentwegtes Festhalten an der alten Wahrheit, Verteidigung derselben und unerbittliche Abwehr der Angriffe im engsten Anschluß an die Kirche. Außer Tapper würdigte auch Petrus Canisius ihn seiner Freundschaft, obwohl dieser seine Heftigkeit in der Bestreitung der Ketzer tadelte und ihm den weisen Rat gab: „beherzt, würdevoll, nüchtern muß man die Wahrheit verteidigen“ (S. 28). Nachdem er seine Studien in Löwen beendet hatte, wurde Lindanus 1554—1557 Lehrer an der vom Kardinal Otto Truchseß von Waldburg 1554 gegründeten Hochschule zu Dillingen. Seiner Gelehrsamkeit und seines Fleißes wegen wurde bald Philipp II. von Spanien aufmerksam auf ihn; er ernannte ihn 1557 zum „Generalkommissar und Offizial“, zur Hebung der tiefgesunkenen Provinz Friesland. Diese Ernennung hatte keinen glücklichen Erfolg: Lindanus kam als Inquisitor, und die Inquisition war verhaßt, gab es doch im ganzen Lande nicht 20 Personen, die ehrlich ihre Beibehaltung wünschten. Er arbeitete eifrig, mit größter Gewissenhaftigkeit, auch gegen die Wiedertäufer, aber er hatte alle zum Gegner: die Staaten, die Geistlichkeit, die Prälaten, Dorfpfarrer, insbesondere die Vorsteher der alten Klöster. Alle seine Maßnahmen scheiterten einerseits an dem freiheitlichen Sinn der Friesen und wurden anderseits durch sein eigenes feuriges Temperament beeinträchtigt. Er „dorst zelfs op de Staten donderen gelyck oftet quam nyt des Conincks mondt“ (auf Deutsch etwa: er wagte es sogar, die Staaten anzuherrschen, als ob er der König wäre). Um ihn einzuschüchtern und zu hindern, ein offenes Wort zu sprechen, ließ man jede seiner Bemerkungen zu Protokoll nehmen. Nach drei Jahren (1569) wird er aus diesem Amt entlassen; 1559—1569 ist er Dechant an der Hofkirche im Haag. Die Aufforderung, am Tridentiner Konzil teilzunehmen, lehnt er aus finanziellen Gründen ab; endlich entrinnt er mit knapper Not den Bilderstürmern (er wäre fast erschossen worden).

Im Jahre 1563 ist Lindanus vom Kardinal Granvelle, und weil auch Alba es wünschte, in Brüssel zum Bischof von Roermond geweiht worden, aber die Stadt und der Sprengel weigerten sich, ihn aufzunehmen. Die Stände erhoben Protest, die Neuschaffung und Neueinrichtung von so zahlreichen Bistümern

in den Niederlanden wurde als ein Gewaltmittel angesehen; antikatholische Strömungen beeinflußten das Volk; dem sittlich tiefstehenden Klerus war der „vir doctus et zelosus catholicae fidei assertor“ unangenehm. Er selbst suchte Trost und Kraft in der Erinnerung an die friedliche Zeit zu Dillingen und in schriftstellerischer Tätigkeit. Denn Lindanus war in erster Linie Gelehrter. Außer polemischen (z. B. seiner Auseinandersetzung mit dem Vermittlungstheologen G. Cassander) und apologetischen Schriften verfaßte er auch pädagogische („De cleyne Catechismus“) und liturgische, wobei seine eingestreuten Auslassungen über den Kirchengesang und die Art der niederländischen Musikschulen interessant sind. An einem prächtigen Sommertage skizzierte er auf der Fahrt von Haag nach seinem Stammort Lindt eine asketische Schrift: „De sapientia coelesti“. Der Mann, der sich zu seinen exegetischen Arbeiten und Vulgatastudien 50 Codices aus den entlegensten Bibliotheken schicken ließ, eignete sich nicht dazu, das ihm lästige, für seine Freiheit kämpfende holländische Volk taktvoll in Respekt zu halten. Wir sind dem Verf. zu Dank verpflichtet für die objektive Behandlung des Stoffes; sie entspricht der obenerwähnten, von Canisius gegebenen Vorschrift. Unrichtig scheint es mir, Wilhelm von Oranien einen „von Egoismus und Ehrgeiz beherrschten Prinzen“ zu nennen, wenn auch Groen van Prinsterer, wie der Verf. sagt, ihn so benannt haben sollte (S. 78). Außerdem mache ich auf folgende Druckfehler aufmerksam: es steht Mollhuysen statt Molhuysen (S. 19); Seek statt Sneek (S. 38); Magaretha statt Margaretha (S. 56); Assink Calcoun statt Assink Calkoen (S. 87). Ein hübsches Bildnis steht dem Titelblatt gegenüber.

Leiden. *A. Eekhof.*

Joh. Metzler, S. J., Der hl. Petrus Canisius und die Neuerer seiner Zeit. (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 1.) VIII u. 48 S. mit Bild. Aschendorff, Münster 1927. 1.40 M.

J. Metzlers Vortrag vertritt in Gliederung und Darbietung des quellenmäßig bearbeiteten Stoffes geschickt die Ansicht, Canisius habe wohl „die Rechtsanschauungen seiner Zeit“ geteilt in unerbittlichem Kampf gegen die „Neuerer“ (S. 5—16), sei aber im übrigen „kein Freund einseitiger Gewalt- und Zwangsmittel den Neugläubigen gegenüber“ gewesen, wie das nachweisbar in seiner „innersten Herzensgesinnung“ (Liebe zu den irrenden Brüdern), seinen milden praktischen Vorschlägen innerhalb des Ordens wie der Kirchenleitung gegenüber (S. 17—24), in seinen Predigten, durch Selbstbeherrschung bei Verhandlungen (S. 24—35), in leidenschaftsloser Schriftstellerei [Katechismus!] (S. 35—39), schließlich in der Zurückhaltung gegenüber protestantischen Angriffen (S. 39—46) zum Ausdruck komme und dann auch „immer mehr“ von protestantischen Gelehrten anerkannt werde (S. 47 f.). „Wir finden bei ihm in außergewöhnlicher ... Weise wahrhaft apostol. Seeleneifer verschmolzen mit inniger zarter Liebe zu den Andersdenkenden. Er war eben ein Heiliger.“ — Schon das Zugeständnis M.s — in Auseinandersetzung mit O. Karrers Urteil über Can. (Hochland 22, 510) —, daß „diese Liebe bei näherem Zusehen (!) in dem einen oder anderen Fall auch durch die Rücksicht der Zweckmäßigkeit, durch apost. Klugheit veranlaßt“ war, zeigt, daß einiges an diesem Geschichtsbilde nicht stimmt. Es geht nicht an, die vielen „für unser Ohr hart klingenden“, Äußerungen (und Ratschläge!) des Can. „als zeitgeschichtliche Betrachtungen vorauszuschicken“, als sei die eigentliche Grundeinstellung des Can. erst in Abschnitten über den Prediger, Konvertitenseelsorger und Schriftsteller zu finden. Denn das beanstandete „gehässige“ Urteil trifft ja nicht Can. als religiöse Persönlichkeit, sondern ihn in seiner Stellung und Tätigkeit als Jesuiten. Den Anteil des Ordens an Erziehung und Lebenswerk des Can. aber verschweigt M., er sieht Can. weder als Instrument des Ordensgehorsams noch bei ihm die Spannung zwischen der Tätigkeit

des Ordensmannes (und -politikers!) und den Wünschen des Reformklerikers. „Ein abschließendes Urteil über die Stellung des hl. Kirchenlehrers zu den Neuerern der Zeit“ bietet M. trotz Beibringung des meisten Materials deshalb nicht, weil auch diese Frage in den Zusammenhang einer Gesamtuntersuchung und -darstellung der Quellen (Epp. ed. O. Braunsberger S. J.) gehört.

Hofgeismar-Gesundbrunnen. *Walter Schäfer.*

Georg Schurhammer und Ernst Arthur Voretzsch, Ceylon zur Zeit des Königs Bhuvaneka Bāhu und Franz Xavers 1539—1552. Quellen zur Geschichte der Portugiesen, sowie der Franziskaner- und Jesuitenmission auf Ceylon, im Urtext herausgegeben und erklärt Bd. 1. 2. Leipzig, Asia major 1928. (XXXIII, 727 S., 1 Kt.) gr. 8°. 50.— M.; geb. 56.— M. — Erstmalig veröffentlichte Quellen zu den entscheidenden 13 Jahren, die die bisherigen Darstellungen außer Kurs setzen.

Georg Schurhammer, Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts. Tokyo, Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 1928 (IX, 137 S., 1 Taf.) gr. 8° = Mittgn. der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Bd. 23. 9.— M.; geb. 12.— M. — Behandelt eine von den Xaveriusbiographen und Missionshistorikern bisher nicht untersuchte Frage in den Hauptlinien der Entwicklung und mit typischen Beispielen (z. B. Zeichen für Gott).

August Merk, Bibel und Bulle Sixtus V. In: Scholastik. 2, 1927, 4, S. 515—549. *A. Römer* (Lit. Zbl.).

Neuere Zeit

Geschichte der Evangelisch-Reformierten Gemeinde Barmen-Gemarke. 1702—1927. Erstmalig zum 200jährigen Jubiläum geschrieben von Adolf Werth, Archivar der Gemeinde, und von demselben weitergeführt bis zum Jahre 1912. Zum Gedenktage ihres 225jährigen Bestehens neu herausgegeben und abgeschlossen von Adolf Lauffs, Pastor und Archivar. (Selbstverlag der Reformierten Gemeinde Barmen-Gemarke. 554 S. Großoktav, 61 Abbildungen, in Leinen gebunden 5 M.)

Das Werk ist eine Jubiläumsgabe für eine der ältesten Gemeinden am Niederrhein. Es zeigt die Geschichte der „Kirche unter dem Kreuz“ an einem großen Beispiel. Für die Gemeindeglieder, aber auch für alle Interessenten der Barmer und der Bergischen Lokalgeschichte ist die Darstellung, die durch eine große Zahl, z. T. in Faksimile beigegebener Urkunden und Bilder anschaulich erläutert wird, eine Quelle ersten Ranges.

Zugleich aber bietet dieses Stück der Geschichte der Freikirche am Niederrhein ein lehrreiches Bild für kirchliche Selbstverwaltung. Wir kennen die Verfassungsurkunden dieser Freikirche aus Jacobsons Urkundenwerk und dem Synodal- und Generalsynodalbuch in der Ausgabe von Simons. Wollen wir aber wirklich wissen, wie diese Kirchenverfassung im Innern funktionierte, dann müssen wir die Ereignisse ganz im einzelnen und kleinen nachprüfen können. Dafür ist die Geschichte der Gemeinde Gemarke ein Schulbeispiel, wie kein besseres gedacht werden kann. Die kirchenrechtliche Bedeutung des Werkes ist vielleicht viel größer, als sein erster Verfasser es selbst geahnt hat. Er hat aber in seiner einfachen und klaren Weise die Dinge so dargestellt, daß sie für die kirchenrechtliche Beurteilung völlig ausreichen. Insbesondere bezieht sich dies auf das damalige Gewohnheitsrecht, von dem in der eigentlichen Kirchenordnung nichts zu lesen ist, die Funktionen des „Konventes“, das aktive

und passive Wahlrecht u. a. m. Wir können danach den Gang einer Pfarrwahl, die Regelung einer Pfarrbesoldung u. a. feststellen, sehen z. B. aber auch in hochinteressanter Weise, wie damals der Bekenntnisstand der Gemeinde einem neuen Pfarrer gegenüber ganz anders festgelegt wurde als heute. Es gab kein Lehrbeanstandungsverfahren wie heute, sondern es gab vorher eine vertragliche Verhandlung. Zahllose Einzelheiten zeigen die Bedeutung der Gemeindemitgliedschaft und ihre feste Regelung durch die Zulassung und Fernhaltung vom Abendmahl.

Marburg. *V. Bredt.*

Arturo Carlo Jemolo, Il Giansenismo in Italia prima della rivoluzione. — Bari, Laterza 1928. (Collezione Storica). p. XL, 440.

Das Buch gibt die erste vollständige Geschichte des italienischen Jansenismus. Bemerkenswert ist an ihm nicht nur die breite Grundlage, auf der es entworfen ist, sondern auch die Treffsicherheit, mit der Jemolo den Standort zur Betrachtung seines Gegenstandes gewählt hat. Er wendet sich gegen die unter den italienischen Historikern herrschenden, vor allem von Rota vertretenen Thesen. Nach diesem wäre der italienische Jansenismus in seiner Substanz demokratisch, in seinem Bewußtsein republikanisch, viel mehr der französischen Philosophie als dem französischen Jansenismus, der zur enzyklopädistischen Schule im Gegensatz stand, verwandt gewesen; er wäre anzusehen als eine große humanitäre Bewegung auf Freiheit, bürgerliche Gleichheit und soziale Wohlfahrt. Dagegen führt Jemolo den italienischen Jansenismus reinlich dorthin zurück, wo seine wahren Gedanken und seine klaren Grundforderungen liegen, zu Theologie und Ethik. Rota hatte behauptet, der Jansenismus sei der nächste geschichtliche Vorfahr der Carboneria, die wahre psychologische und gedankliche Vorgeschichte dieser anderen großen Mutter der italienischen Erhebung gewesen. Schließlich war Rota unter dem deutlich erkennbaren Anreiz der Grundrichtungen der Zeit, in der er schrieb, sogar bei der Behauptung angelangt, Jansenismus und Freimaurerei seien „zwei Flügel des gleichen Heeres gewesen, die verschiedenen Führern gehorchten, aber unter dem gleichen Banner kämpften, die Stützen der demokratischen Partei im vornapoleonischen Italien.“ Jemolo bekämpft diese Auffassung siegreich. Zu diesem Zweck schickt er seiner Beschwörung des italienischen Jansenismus 100 Seiten voraus, die als allgemeine Einleitung in die besonderen theologischen Anschauungen des Jansenismus betrachtet werden können. Da der Jansenismus bisher unter uns ausschließlich und übertrieben unter dem politischen Gesichtspunkt angesehen worden ist, hat Jemolo sehr gut daran getan, die Auseinandersetzung auf ihr eigentliches Gebiet, die Theologie, zurückzulenken. Um so mehr, als er es mit einer sicheren Beherrschung der Quellen und der Begriffswelt tun konnte, die ihn als würdigen Schüler von Ruffini zeigt. Höchstens könnte man ihm vorwerfen, nicht noch mehr von Grund auf das Wesen der Bewegung und des Konfliktes aufgedeckt zu haben, aus dem er so meisterhaft die Erscheinungen in Italien entwickelt hat. Er sieht mit Recht im Jansenismus und Jesuitismus die zufälligen Ausdrucksformen eines ewigen, bleibenden Gegensatzes, zumal in der Geschichte des Christentums. Aber dieser Gegensatz ist nicht der zwischen „den Wenigen und den Vielen“ (S. 28), „den Strengen und den Nachgiebigen, den Pessimisten und den Optimisten“ (passim). Solche Begriffe sind so allgemein, daß sie banal wirken. Der Konflikt hat eine andere Wurzel. Ist das Böse unser Mutterschoß, wie Tertullian sagt (Apol. 39, 8—9), aus dem wir nur in der Kraft eines von oben fließenden Lichtes ausgehen können, oder ist es die reine Verneinung, wie Plotin behauptet (Enn. I, 8), die zu erkennen wir uns selbst Gewalt antun, unseren Augen die Sehkraft nehmen müssen, um nichtsehend zu sehen? Das sind die beiden gegensätzlichen Stellungen, zwischen denen die christlichen Strömungen in der Geschichte hin und her fluten. — Aber wenn

die allgemeine Beschäftigung mit den Problemen des jansenistischen Streites bei Jemolo leicht überflüssig erscheinen konnte, die geschichtliche Darstellung ist reich und erschöpfend. Nacheinander werden die Gegner der Jesuiten in Italien im 17. und 18. Jhd. genannt und untersucht (von den Kardinälen Bona, Noris, Tamburini, Spinelli, Orei, Passionei, Neri Corsini, Malvezzi, Marefoschi bis auf Ludovico Sergardi, Berti, Marcelli, Giorgi, Concina, Rotigni), die augustinischen und thomistischen Bestreiter der jesuitischen Theologie (vor allen hervorragend der regulierte Kanonikus am Lateran Celso Migliavacca), Tamburini und die Gruppe von Pavia, Scipione de' Ricci und der Kreis von Pistoja. Die Ausführungen Jemolos sind immer aus den besten Quellen geschöpft und ständig auf Material aus erster Hand, darunter mehr als einmal unveröffentlichtes, gestützt. Besonders vertraut ist er mit den jesuitischen Beständen der beiden Bibliotheken des Collegium Romanum und der Corsiniana. — Wir haben an dem Bande nur wenig Mängel gefunden. Ungenügend beleuchtet ist vielleicht die Gestalt Muratoris, dessen theologische und kirchliche Haltung nach den Seiten, die Jemolo ihm gewidmet hat, noch immer undeutlich bleibt. Bei Tamburini bemerkt Jemolo mit Recht, daß seine Bildungszeit ein gewisses Dunkel umgibt (S. 268). Er hat aber eine nützliche Studie von Mons. O'Riordan (The abbate Luigi Cuccagni, in: The Seven Hills Magazine, Juni 1908) nicht beachtet, in der die Lage Tamburinis in der Zeit untersucht wird, in der er, von der Kanzel in Brescia vertrieben, Lehrer (nicht Rektor, wie Jemolo nach dem Vorbild von Soleri behauptet, S. 277, Anm. 3) am Irischen Kolleg nach der Aufhebung der Gesellschaft war. In einen schwereren Fehler ist Jemolo verfallen, wenn er noch immer Venturi und Lagomarsini die Sermone: In totam graeculorum huius aetatis literaturam zuschreibt (S. 108, Anm. 4), die von Carducci (Il Giorno del Parini) bis Faggiotto jetzt allgemein für Cordara in Anspruch genommen werden. Aber es handelt sich nur um geringe Mängel, die im Vergleich mit den wirklich bedeutenden Verdiensten dieser mit weitem Blick und ungemein sorgfältiger Belehrung durchgeführten historischen Darstellung verschwinden.

Rom. *Ernesto Buonaiuti*[1].

Th. Wotschke, G. Chr. Eilmars Kampf für die Orthodoxie. (Mühlhäuser Geschichtsblätter 1927, S. 93—117.)

Eilmar war Oberpfarrer in Mühlhausen (1698—1715), vorher in Langensalza und Heldrungen und gehörte zu den schroffsten Lutheranern. Es handelt sich in der Abhandlung um den Streit mit dem von Petersen beeinflußten Arzt Kettwich und dem von Gießen her beeinflußtem Sup. Frohne am gleichen Ort. Nicht bloß die Streitschriften werden besprochen, sondern durch Briefe wird in die gesamte Streitstimmung der Parteien hineingeleuchtet Hinter der Arbeit steht mühsamste Einzelforschung und Verwertung mannigfachen Briefmaterials.

Berlin. *Walter Wendland.*

Th. Matthiesen, Erweckung und Separation in Nordfriesland (Bordelumer Rotte). Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte, S. H. I, 16. 1927. 111 S.

Wir haben für das Eindringen des Pietismus in Schleswig zwei Abschnitte zu unterscheiden: erstens 1690—1720, indem die neue Bewegung mehr nur vereinzelte Theologen und kleine Gruppen umfaßt, zweitens die Zeit nach 1720, in der die Pietisten verfolgt werden, in der er aber gleichzeitig sich in der Kirche durchsetzt. Verf. behandelt die sogenannte Bordelumer Rotte auf Grund der Akten. Die Bewegung setzte in Bordelum ein durch Pastor Lorentzen

1) Aus dem Italienischen übersetzt. Die Schriftl.

(gest. bereits 1736) und nahm nach seinem Tode schon schwärmerische Formen an. Die Theologen Barsenius und Bähr wurden Führer der separatistischen Bewegung, es kam 11. Juni 1739 durch Gerichtsverhandlung zu ihrer Absetzung und Überführung in das Zuchthaus zu Glückstadt, obgleich König Christian VI. (seit 1730) dem Pietismus zuneigte und grundsätzlich für eine milde Behandlung der Schwärmer war. Verf. weist nach, daß hauptsächlich Bähr von David Joris mit seinen Gedanken von den drei Zeitaltern und der Vergottung beeinflußt war (S. 105 f.) und daß tatsächlich bei ihm für eine Kirche untragbare Gedankengänge vorliegen (z. B. die Möglichkeit der Sündlosigkeit S. 63, das geistlich-fleischliche Zusammenleben mit Lucia Lorentz S. 63 f., sein prophetisches Gefühl S. 64).

Berlin. *Walter Wendland.*

Fr. Just, Um Pinne (ein Kapitel aus der Geschichte des Pietismus). Luther-Verlag, Posen 1927. 106 S.

Pinne, der Sitz des Gutsbesitzers Karl Rappard, der, im Hause der Gerlachs aufgewachsen, zu dem Kreis der Erweckten in Berlin gehört hat und seit 1824 dorthin übergesiedelt war, ist der Ausgangspunkt der Erweckung in Posen. Die populäre Jubiläumsschrift (Frühjahr 1825 der erste Gottesdienst im Kirchensaal des Schlosses zu Pinne) bringt neues Material zu der gesamten Erweckungsbewegung in Posen (z. B. Judenmissionar Wermelskirch, Prozeß gegen den Altlutheraner Basius) aus dem handschriftlichen Nachlaß Rappards, der im Besitz des jetzigen Besitzers von Pinne, Freiherrn von Massenbach, ist, und der sicherlich noch manches Material für die Erweckungsbewegung überhaupt enthält, und den Konsistorialakten, hebt sich aber nicht zu einer höheren Betrachtung der Bewegung empor, sondern bleibt nur in der Bewunderung vor den frommen Gestalten der Vergangenheit stehen.

Berlin. *Walter Wendland.*

Rembert, Die erste katholische Volksschule zu Krefeld 1743. In: Die Heimat (Krefeld). Jg. 6, 1927, 3, S. 170—177. — Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Duldung unter den Hohenzollern des 18. Jahrhunderts.

Johannes Hofer, Zur Geschichte des Toleranzpatentes Kaiser Josephs II. in Tirol. In: Histor. Jb. Bd. 47, 1927, 3, S. 500—525.

A. Römer (Lit. Zbl.).

Herbert Schönebaum, Der junge Pestalozzi 1746—1782. Leipzig 1927.

Durch die neue Gesamtausgabe der Werke Pestalozzis (Pestalozzi. Sämtliche Werke herausgegeben von A. Buchenau, E. Spranger, H. Stettbacher. Berlin und Leipzig 1927 ff.) wird nunmehr das literarische Jugendwerk uns vollständig zugänglich. Schönebaum bemüht sich, auf Grund dieses Quellenmaterials unsere bisherige Kenntnis des Entwicklungsganges Pestalozzis bis 1782 genau nachzuprüfen und zu bereichern. In dieser ins einzelne gehenden Nachprüfung besteht das Verdienst des Verfassers. Er bestätigt im wesentlichen das, was Heubaum und namentlich Wernle schon erarbeitet haben. So schildert er genau die Familie Pestalozzis und seiner Braut und das Verhältnis der beiden eigenartigen Charaktere in ihrer Verlobungszeit und den ersten Jahren ihrer Ehe. Er verfolgt im einzelnen die Beziehungen Pestalozzis zu seinen Lehrern, Freunden und Gönnern, sein Verhältnis zu Bodmer, zu Lavater, den Freunden aus dem Gerwebund, den Förderern seines Neuhofunternehmens, zu Iselin, Sarasin, Tscharner. Es wird dadurch noch einmal bewiesen, daß der Mann, der sich selbst als ein ungeschicktes Muttersöhnchen dargestellt hat, keineswegs weltabgeschieden aufgewachsen ist, sondern in einem geistig sehr lebendigen Kreis,

der ihn zur Auseinandersetzung mit allen großen Fragen der damaligen Zeit zwang. So ist er dann auch nicht, wie es nach seiner eigenen Darstellung anfänglich schien, als ein Eigenbrötler, unbekümmert um die damaligen geistigen Bewegungen, auch nicht in Unkenntnis der damaligen Literatur seinen Weg gegangen. Er hat vielmehr eine sehr gute Schulbildung erhalten, er kennt die antiken Schriftsteller; Haller und Geßner, Wieland, Claudius, Jakobi, der junge Goethe, Rousseau, Voltaire u. a. sind ihm vertraut. Nach diesen biographisch wertvollen Einzelheiten bringt der Verfasser eine Analyse des literarischen Jugendwerkes Pestalozzis, der Kultur- und Zeitkritik, des ökonomischen, des sozialen und politischen, des religiösen Problemkreises und der pädagogischen Ideen seiner Schriften um 1780. Auch hier ist in dankenswerter Weise vieles bisher Bekannte genauer belegt, z. B. das Eingreifen der praktischen Berufserfahrungen in seine ökonomischen und sozialen Ideen, dann die religiöse Jugendentwicklung. Pestalozzi gelangt im Gegensatz zur Orthodoxie, zur Aufklärung, auch zu der zeitweise bejahten mystisch-schwärmerischen Religiosität Lavaters, H. Weiß und anderer zu einer dogmenlosen Frömmigkeit der sozialen Tat und Liebe, des „Vaterstandes der Gottheit und des Bruderstandes der Menschheit". Aber da es sich jetzt nicht mehr um Einzelheiten seiner äußeren Lebensführung, sondern um die ethischen und religiösen Stellungnahmen Pestalozzis handelt, wird der Verfasser seiner Aufgabe nicht ganz gerecht. Hier ist keine ausreichende Darstellung ohne eine kongeniale Deutung möglich. Die tiefste ethische und religiöse Problematik Pestalozzis ist nicht erkannt, die durch die Auseinandersetzung von Humanitätsidee und christlicher Frömmigkeit entsteht. Es hat wohl selten jemand diese Auseinandersetzung als praktischer Erzieher bei den entscheidenden Fragen der Charakterbildung und Gemeinschaftserziehung so ernst genommen wie Pestalozzi. Wenn aber Sch. doch eine Deutung versucht, dann ist sie häufig recht unvollkommen. Z. B. ist für Sch. die Frömmigkeit, die Pestalozzi in Not und Sorge der Neuhofzeit bewahrt, „so unbedingt von primitiver Angst als der letzten Quelle jeder Religiosität veranlaßt, daß wir keinen Wert darin zu erblicken vermögen" (S. 190). Unvollkommen ist auch die Deutung der pädagogischen Grundbegriffe der Schriften um 1780, z. B. der Begriffe der Individuallage, der Natur, der Menschheit. Es sei nur auf das tiefere und großzügigere Verständnis dieser Begriffe, und nicht nur dieser Begriffe, sondern Pestalozzis überhaupt bei F. Delekat (Pestalozzi, 2. Aufl., 1928) hingewiesen.

Berlin. *M. Redeker.*

Hugo Weizsäcker, Schleiermacher und das Eheproblem. Tübingen, Mohr, 1927. 56 S. 1.20 M.

In der Aufklärungszeit ward die Ehe zum Problem, oder (so wird man vorsichtiger sagen dürfen) sie ward als Problem anerkannt, und Schleiermacher hat, wie anderen ethischen Problemen, so besonders diesem ernstes Nachdenken gewidmet, z. T. auf Grund leidenschaftlichen Erlebens. W. teilt den Stoff in drei Abschnitte: romantische Ehe, christliche Ehe, Ideal und Wirklichkeit, und da er das Material sorgfältigst zusammengestellt hat und mit der Besonnenheit des erfahrenen Juristen urteilt, hat er seine These gut begründet, Schleiermachers Ansicht von der Ehe sei im Grunde die gleiche geblieben, d. h. er habe immer die Wichtigkeit und Heiligkeit der wahren Ehe betont; wohl aber hätten seine Gedanken sich gewandelt in bezug auf die Durchführbarkeit des Ideals im Leben (womit dann die Frage der Ehescheidung zusammenhängt) und auf den Ausgleich zweier ethischer Prinzipien, des sittlichen Rechts der Individualität und der Forderungen der gesellschaftlichen Ordnung.

Kiel. *H. Mulert.*

Walter Sierp, S. J., Ein Apostel des inneren Lebens, Wilhelm Eberschweiler. Freiburg, Herder. XVIII u. 286 S. Geb. M. 6.—.

Eberschweiler, ein Saarländer (1837—1921), Jesuit, namentlich in Wynandsrade (Holland) tätig, ist von seinen Ordensgenossen hochgeschätzt worden. Was S. aus seinem Leben, besonders aus seinen geistlichen Tagebüchern, mitteilt, zeigt einen wohl intellektuell nicht hervorragenden, in spezifisch katholischer Art eifrig frommen, im Gehorsam gegen die Ordensregeln besonders strengen, dabei aber fröhlichen und freundlichen Priester, dessen religiöse Phantasie lebhaft war. Er war überzeugt, besondere göttliche Offenbarungen zu erhalten (z. B über Befreiung von Seelen aus dem Fegfeuer), sprach aber nicht davon. Sogleich nach seinem Tode beteten Ordensbrüder zu ihm als zu einem Seligen (S. 273). Das Buch will seine Seligsprechung vorbereiten helfen: „Es steht fest, daß E. in seinem Leben ... keine schwere Sünde begangen hat" (S. 274). „Welch eine Unsumme von Tugend, Heiligkeit und Verdienst!" (S. 38).

Kiel. *H. Mulert.*

Anton Doeberl, Fürstbischof Melchior von Diepenbrock (1798—1853). Ein Jünger Sailers. In: Gelbe Hefte. Jg. 4, 1927/28, 5, S. 346—381.

v. Hases Habilitation 1828. In: N. Arch. f. Sächs. Gesch. 48, 1927, 2, S. 249—257.

Robert Vischer, Ein Manuskript von Friedrich Th. Vischer über das Buch: Der alte und der neue Glaube von Strauß. In: Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Jg. 5, 1927, 4. S. 583—608. *A. Römer* (Lit. Zbl.).

Schelling, Das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), und Bruno (1802). — Verlag Felix Meiner, Leipzig. Philosophische Bibliothek Nr. 197, 1927, geh. M. 2.50, geb. M. 3.50 und Nr. 208, 1928, geh. M. 4.— geb. M. 5.—

Jch weise gern auf diese mir persönlich zugegangenen Neuausgaben hin. Die Abdrücke sind sorgfältig nach sämtlichen älteren Drucken gearbeitet und geben die Abweichungen der einzelnen Ausgaben unter dem Strich. Mir will freilich scheinen, als ob auf die Buchung der fast ausschließlich recht unbedeutenden Varianten beinahe zu viel Mühe verwandt sei, die statt dessen besser einer kurzen philosophiegeschichtlichen Kommentierung zugute käme; in der „Freiheitslehre" wäre die Abhängigkeit von Böhme leicht Schritt für Schritt zu belegen. Dadurch würden auch die wertvollen Einleitungen wirksam unterstützt. Hoffentlich werden die Ausgaben gebührend benutzt und dem verdienten Verlag damit Mut gemacht, seine dankenswerten Bemühungen um wissenschaftliche Textausgaben weiter fortzusetzen. *Bornkamm.*

Matthias Simon, Das Phänomen von Konnersreuth im Lichte des evangelischen Glaubens. Volksdienst-Verlag, Leipzig. 47 S. M. 1.20.

Der Kultus, der mit der bedauernswerten Kranken von Konnersreuth in der Öffentlichkeit getrieben wird, hat den Pfarrer des benachbarten Arzberg mit vorstehender trefflichen kleinen Schrift auf den Plan gerufen. Sie enthält eine Reihe weniger bekannter Einzelheiten aus der Krankheitsgeschichte (z. B. Diagnose auf Hysteria traumatica schon im Jahre 1918, bei den sprachlichen Phänomenen die an Suggestivfragen grenzende Untersuchungsmethode von Wutz, dessen angekündigte Darstellung zur sicheren Urteilsbildung erwünscht ist), gibt aber vor allem eine schlichte und würdige systematische Auseinandersetzung. *Bornkamm.*

F. Fritz, Das Eindringen des Methodismus in Württemberg. 2. Sonderheft der Blätter für württemb. Kirchengeschichte hrsg. von J. Rauscher. Stuttgart, Chr. Scheufele, 1927. 128 S., 8°, mit Personen- und Ortsverzeichnis. RM. 3.50.

An der Hand der Akten gearbeitet, daher viel Neues bringend, zeigt uns die Schrift den Einbruch der drei auf Württemberg gerichteten methodistischen Heerhaufen, der englischen Wesleyaner, die 1830 mit Müller in Winnenden, der Evangelischen Gemeinschaft, die, nach einem vergeblichen Vorstoß nach Bonlanden, 1851 mit Link in Stuttgart, und der bischöflichen Methodisten, die 1851 mit Nippert in Heilbronn sich festgesetzt haben, die beiden letzteren amerikanischer Herkunft, alle drei durch auswärts übergetretene Württemberger in die Heimat eingeführt. Die Schrift liefert den Nachweis, mit welcher Milde und Geduld, ihrem ganzen Wesen entsprechend, die württembergische Kirche diesen damaligen Sekten, die ja inzwischen Freikirchen geworden sind, entgegentrat, vor allem unter dem Einfluß Kapffs, der doch selbst von Korntal her eine sehr starke Dosis freikirchlichen Blutes in sich trug. Man möchte diese Milde zuweilen Schwäche schelten: vor allem der bekannte Hymnologe Dekan Koch in Heilbronn erscheint hier als Kirchenpolitiker in einem nicht gerade glänzenden Licht, konnte er doch mit seiner fast an Fahrlässigkeit grenzenden Nachsicht es nicht verhindern, daß gerade hier 1864 der erste Bruch zwischen Landeskirche und Methodismus erfolgte. Aber auch Schärfe hätte den Verlauf der Dinge nicht zu hemmen vermocht. Und die Milde hat einmal den damaligen Eindringling in eine doch von nicht wenig Leben erfüllte Kirche jeglicher Entschuldigung beraubt, dann hat sie dem Verhältnis der Landeskirche zu den Freikirchen jegliche Bitterkeit genommen: es ist doch bezeichnend, daß ein früherer Direktor des Predigerseminars der Evangelischen Gemeinschaft in Reutlingen in den Pfarrdienst der Landeskirche eingetreten ist, daß dem genannten Seminar, dessen jetziger Direktor in Tübingen vollgültig Theologie studiert hat, zu seinem 50 jährigen Jubiläum 1927 durch Prälat und Dekan amtlich die Segenswünsche der Landeskirche dargebracht wurden. — Altwürttemberg war und ist das eigentliche Verbreitungsgebiet des Methodismus. Die Altpietisten bezeichnet Fritz als Vorfrucht des Methodismus, die Hahnischen als eine Abwehr gegen ihn. Neu war mir die Rolle, die der nachmalige Templer Paulus im Salon bei Ludwigsburg gegenüber den Methodisten gespielt hat. Das Buch bringt eine Fülle neuer Aufschlüsse.

Kaltenkirchen, Holstein. *Stocks.*

John Horsch, Symposium on War (44 S. 8°) und **The Principle of nonresistance as held by the Mennonite Church, a historical survey** (60 S. 8°). Mennonite Publishing House in Scottdale Pa, 1927. Je 10 cents.

Die überzeugten Vertreter der „Wehrlosigkeit", die „Taufgesinnten" oder Mennoniten, benutzen die augenblickliche Zeit angeblicher oder wirklicher (?) Kriegsmüdigkeit für ihren Glaubenssatz literarisch einzutreten. H. legt uns zwei Schriften vor, die beide, vor allem die letztgenannte, das Interesse der Leser dieser Zeitschrift verdienen. Das Symposium stellt eine Reihe von Äußerungen von Männern und Frauen verschiedensten Zeitalters und verschiedenen religiösen Bekenntnisses von Maximilianus bis Nietzsche, von Moltke bis Persching zusammen, in denen der Krieg verworfen wird. Selbst Napoleon figuriert unter den Kronzeugen. Von Deutschen kommen, außer Moltke und Nietzsche vor: Klopstock, Menno Simonis, Erasmus, Friedrich der Große, Kant, General Kretschmann, a writer in the Christliche Welt 1917. Die deutschen Zeugen entstammen wie man sieht den verschiedensten Zeitaltern, die ausländischen, unter denen sich vor allem Amerikaner, nächstdem Engländer befinden, erst — bis auf

Scott, Wesley, Franklin und Washington — der allerneuesten Zeit. — Das zweite Büchlein bringt eine mit Dank zu begrüßende geschichtliche Zusammenstellung der Äußerungen von „Taufgesinnten" der verschiedensten Richtungen und Zeitalter zur Frage der Verwerfung des Waffendienstes und der Bekleidung obrigkeitlicher Ämter. Aus der fleißigen Zusammenstellung ergibt sich, daß die Taufgesinnten und Täufer ständig die „Wehrlosigkeit" vertreten haben, nur 1743 findet sich bei dem deutschen Nichtmennoniten Rues die Angabe, daß „viele andere Mennoniten in diesem Punkt schlaff geworden" seien. Man wußte schon, daß das angeblich so rüstungsfreudige Preußen neben Baden die Mennoniten vom Dienst mit der Waffe entbunden hatte, daß aber im Weltkrieg dieselben auf ihr Privileg verzichtet hatten. Neu war mir, daß Rußland die Mennoniten bis zum Weltkrieg — wo sie auch dort verzichteten — gänzlich vom Heeresdienst freiließ, daß aber in allen anderen Staaten auf ihr Bekenntnis keine Rücksicht genommen wurde. Die Hutterer sind, weil sie an dem statt des Militärdienstes ihnen auferlegten Forstdienst Anstoß nahmen (Horsch, S. 42 und 60), 1874 nach Süddakota und von dort nach Kanada ausgewandert, und die Mennoniten folgen ihnen neuerdings in Scharen nach Kanada. Ob sie dort Gewissensfreiheit behalten werden?

Kaltenkirchen, Holstein. *Stocks.*

Neuere Konkordatsliteratur

Carl Mirbt, Das Konkordatsproblem der Gegenwart (Protestantische Studien, Heft 8). — Verlag des Evangelischen Bundes. Berlin 1927. 4. Aufl., 60 S. 8°. 1.25 M.

Max Bierbaum, Das Konkordat in Kultur, Politik und Recht (Schriften zur deutschen Politik, hrsg. von Georg Schreiber, Heft 19 u. 20). Herder & Co., Freiburg i. Br. 1928. VIII, 194 S. 8°. 5.60 M.

Friedrich Nüchter, Über Auswirkungen des Konkordats und der übrigen Kirchenverträge in Bayern. Eine Zusammenstellung. Verlag Schulpolitische Hauptstelle des Bayerischen Lehrervereins. (Lehrerheim). Nürnberg 1927. 80 S. 8°. 0.50 M.

Karl-Dietrich Schott, Sind die bayerischen Kirchenverträge des Jahres 1924 rechtsgültig? Rothschild, Berlin 1928. VIII, 116 S. 8°. 6.— M.

Über die Konkordatsfrage ist allmählich eine ganze kleine Literatur entstanden. Unter den Schriften, die über den Tag hinaus wissenschaftliches Interesse haben, darf die bereits in 4. Auflage vorliegende Broschüre von C. Mirbt besondere Aufmerksamkeit beanspruchen. Ausgezeichnet ist sie durch die ruhige Besonnenheit, mit der die politische Lage abgewogen wird, in der sich zur Zeit die römische Kirche und der deutsche Staat bei Verhandlungen miteinander befinden: die für die römische Kirche günstigen Veränderungen in Deutschland und Europa seit dem Krieg, die kluge und geschmeidige Diplomatie der Kurie auf der einen Seite, auf der anderen die großen Schwierigkeiten, mit denen das Deutsche Reich immer noch innen- und außenpolitisch zu ringen hat, die Unklarkeit über die kirchenpolitischen Ziele, die ungünstige Verhandlungsbasis, die die Weimarer Verfassung geschaffen hat und die das Reich von vornherein in Nachteil setzt, die scharfen Gegensätze zwischen der römischen Kirche und dem modernen Staat; alles das führt den Verfasser zu der Folgerung, daß zur Zeit der Eintritt des Reichs oder Preußens in Konkordatsverhandlungen nicht im staatlichen Interesse liegt, ferner, daß aus den Bestimmungen der Reichsverfassung über die Rechtsstellung der Kirchen keine Not-

wendigkeit zu begründen ist, die Regelung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche jetzt und durch ein Konkordat vorzunehmen. Was die Kurie mit ihrer Konkordatspolitik erreichen will, wird besonders an Hand der jüngsten Konkordate und des Syllabus von 1864 entwickelt und daraus der Schluß gezogen, daß ein Konkordat in Deutschland für den Staat eine Reihe von Gefahren und für die evangelischen Kirchen eine bedenkliche Benachteiligung zur Folge haben würde.

Katholischerseits unternimmt eine Widerlegung der von Protestanten und Staatsrechtlern erhobenen Bedenken m. W. der Münsterer Privatdozent für Kirchenrecht M. Bierbaum als erster. Natürlich kann er nicht viel Neues über die schon wiederholt erörterte Frage beibringen; darauf kommt es hier auch weniger an; was man zu sehen wünscht, ist eben eine Darstellung vom anderen Standpunkt aus, eine andere Beleuchtung und Begründung, Beweis der Notwendigkeit eines Konkordats, Widerlegung der gegnerischen Bedenken. Recht gelungen kann man aber B.s Arbeit nicht nennen. Der Titel verspricht viel mehr als das Buch hält. Schon rein formal hält es den Vergleich mit der knappen, durchgearbeiteten, sorgfältig belegten Darstellung Mirbts nicht aus. Man erwartet in Abschnitten, die überschrieben sind „Konkordat und Kultur" und „Konkordat und Politik" doch etwas mehr, als daß der Verfasser einen wohlgefüllten Zettelkasten über den Leser ausschüttet. Unter der Überschrift „Konkordat und Kultur" marschieren in bunter Reihe Meinungsäußerungen des „religiösen Liberalismus", als dessen „Vorläufer und Führer" (wie kann man beides zugleich sein?) man mit einiger Verwunderung Rud. Sohm kennen lernt, der „bekenntnisfreien Pädagogik", der völkischen Bewegung, des Protestantismus, des Katholizismus nacheinander auf. Ebenso füllen das Kapitel „Konkordat und Politik" mehr oder minder programmatische Äußerungen der verschiedenen Parteien. Immerhin kann man dieser Sammlung einen gewissen Wert für rasche Orientierungszwecke zuerkennen. Besser gelungen ist das Kapitel über „Konkordat und Recht", in dem man wenigstens eine lesbare kurze Darstellung der wichtigsten Fragen, die das Konkordat im kath Kirchenrecht, im Völker- und Staatsrecht aufwirft, und einige ernsthaftere Auseinandersetzungen mit anderen Meinungen erhält. Der völkerrechtlich unmögliche Gedanke, mit dem M. Spahn für ein Reichskonkordat zu werben suchte — es sei die beste Gelegenheit, für die Kirchen- und Schulbedürfnisse der Auslandsdeutschen zu sorgen — wird widerlegt und durch einen auch etwas sonderbaren Vorschlag ersetzt: das Reichskonkordat solle die Rechte der in Deutschland lebenden fremdvölkischen Minderheiten besonders festlegen (als ob das nicht auch ohne Konkordat ginge). Auf diesem „indirekten Weg", durch das Beispiel weitherziger Politik, soll ein günstiger Eindruck auf die anderen Staaten gemacht und Erleichterungen für die Auslandsdeutschen erreicht werden. Sollte nicht der Verfasser da mehr „auf indirektem Weg" seinen Lesern die Überzeugung von der Notwendigkeit und Nützlichkeit eines Reichskonkordats haben beibringen wollen, da der „direkte" nicht recht ausreichend scheint? Auch die Verteidigung des Vatikans, der jetzt vielfach beschuldigt wird, für die deutschen Minderheiten kein Ohr und Herz zu haben (z. B. Südtirol, oder die Zerstörung des deutschen Friedhofs in Marburg durch den slowen. Bischof), ist reichlich gewunden und nicht eben glücklich, und wenn der Verf. den can. 216, § 4 des Kodex „einen ausgesprochenen Minderheitenkanon" (nämlich zugunsten der Minderheiten) nennt, so ist das mindestens etwas viel gesagt (Non possunt sine speciali apostolico indulto constitui paroeciae pro diversitate sermonis seu nationis fidelium in eadem civitate vel territorio degentium). Soweit meine Lateinkenntnisse reichen, scheint mir da der Verf. unversehens aus dem Auslegen ins Unterlegen gekommen zu sein. Alles in allem: der Verf. hat sich wohl etwas zuviel Vorschußlorbeeren erteilt, wenn er im Vorwort meint: „die Schrift, in ihrer Gesamtheit betrachtet, dürfte die beste Defensive (nämlich gegen die Konkordatsgegner) und zuweilen

auch eine sachlich begründete Offensive darstellen." Auf eine Anzahl gewichtiger Bedenken und Gegengründe, wie sie etwa bei Mirbt genannt sind, vermeidet der Verf. näher einzugehen.

Gewissermaßen die empirische Erscheinung des Idealbildes von einem Konkordat ab, das man da und dort gezeichnet hat, zeigen die beiden folgenden, speziell dem bayerischen Konkordat gewidmeten Schriften. Nüchter, der Schriftleiter der Bayerischen Lehrerzeitung, legt eine Sammlung von Aktenauszügen vor über Zwangsmaßnahmen, die bayerische Volksschullehrer auf Grund des Konkordats betroffen haben. Sicherlich ist die Kirche klug genug, solange sie noch auf ein Konkordat mit dem Reich oder mit Preußen hofft, ihre im bayerischen Konkordat erworbene Stellung nicht allzu auffällig auszunutzen. Immerhin lassen schon die bisher in Bayern vorgekommenen „Fälle" erkennen, daß Mirbt die Ziele der kurialen Konkordatspolitik nicht unrichtig aufgezeigt hat. Es wird zwar gern behauptet — auch R. Oeschey, der dem bayerischen Landeskirchenrat als juristischer Berater diente und daher hier stark pro domo spricht, hat das neulich im Theol. Lit. Bl. 1928, Sp. 96 f. wiederholt —, daß die erfolgten Disziplinierungen von Lehrern auch ohne Konkordat von jedem Standpunkt aus hätten erfolgen müssen. Aber das ist durchaus unrichtig. War etwa der bayerische Staat bisher verpflichtet, gegen einen Lehrer disziplinarisch vorzugehen, gegen den dienstlich zugestandenermaßen nicht das Geringste vorlag, der aber das Verbrechen beging, 1925 eine Schrift über den Bauernkrieg erscheinen zu lassen, die dem im Collegium Germanicum erzogenen Würzburger Bischof nicht gefiel? Wodurch war der bayerische Staat bisher verpflichtet, die rechtsgültig geschlossene zweite Ehe eines geschiedenen Lehrers zum Anlaß der zwangsweisen Dienstenthebung (mit entsprechender finanzieller Schädigung) zu nehmen? Die Praxis des bayerischen Staates war früher anders, wofür man in Schultheß' Europ. Geschichtskalender 1901, S. 96 ff. ein Beispiel nachlesen kann. (Vgl. meine ausführlichere Anzeige Theol. Lit. Zeitg. 1928, Sp. 184 f.)

Daß auch ein Konkordat nicht alle Rechtsfragen klärt, zeigt die eindringende juristische Untersuchung Schotts, die die Rechtsgültigkeit der bayerischen Kirchenverträge (worunter das Konkordat und die Verträge mit den evangelischen Kirchen verstanden sind) zum Thema hat. Um nur eine der schwierigen Fragen mehr formeller Natur herauszugreifen: was heißt „Staatsvertrag"? Nach der Rechtsauffassung, die Dyroff darüber entwickelt hat (vgl. S. 40), wäre das ganze Mantelgesetz verfassungsmäßig fehlerhaft. Schott will den Begriff als einen Vertrag auslegen, den der Staat abschließt, ohne daß es darauf ankommt, ob die Gegenpartei auch ein Staat ist. Damit rechtfertigt er, daß das Konkordat zwar die Zustimmung des bayerischen Landtags brauchte, jedoch nicht die der Reichsregierung nach Art. 78 RV. Im Widerspruch damit erklärt er aber (S. 53 f.) die Verträge mit den evangel. Kirchen als keine Staatsverträge, sondern als Gesetze. Ich weiß das nicht zu vereinbaren. Immerhin hat der Verfasser sicher recht, wenn er die Rechtsnatur der bayerischen Verträge mit den evangel. Kirchen für eine noch ungelöste und schwer lösbare Frage hält. Es scheint, als ob es da noch manche unliebsame Überraschungen geben könnte. Zwischen S. 76 („Die Zuständigkeit der Kirche kann vom Staat nicht einseitig festgelegt werden.... Was die Kirche selbst tun darf, ergibt sich aus ihrem Wesen und ihren Aufgaben") und S. 77 („Maßgebend ist heute in erster Linie, was die Reichsverfassung selbst zur kirchlichen Zuständigkeit rechnet, und in Zweifelsfragen wird der Rahmen der kirchlichen Zuständigkeit vom Staat gezogen") klafft ein Widerspruch. Auch läßt sich zwar Art. 1 Konkord. im Einklang mit Art. 137, 3 RV. auslegen; dem steht aber entgegen, daß die amtliche Begründung hier lakonisch auf Art. 1 des alten Konkordats verweist, der der Kirche „alle Rechte und Prärogativen zusichert, die sie nach göttlicher Anordnung und den kanonischen Satzungen zu genießen hat". Der Optimismus des Verfassers, der es durch die Worte „im Rahmen ihrer Zuständigkeit" für ausgeschlossen

hält, daß die kirchliche Gesetzgebung auf staatliche Dinge übergreifen könne (S. 78), ist also nicht ganz berechtigt. Im ganzen kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß ein großer Teil der in den Kirchenverträgen getroffenen Bestimmungen die Vorschriften der Reichsverfassung und der bayerischen Verfassung wiederholt und z. T. sinngemäß weiterführt (war dazu ein Konkordat nötig?. Man vergl., was der Verf. S. 93 über den eigentlichen Grund und Zweck des Konkordats sagt: nicht kirchliche oder staatskirchliche Fragen, sondern das bayerische Verlangen, seine „Eigenstaatlichkeit" recht deutlich zu dokumentieren). Bemerkenswert ist, daß der Verf. (S. 89) das Erinnerungsrecht des Staates bei der Besetzung der Bistümer und Pfarreien für praktisch wertlos hält; es bestehe für die Kirche keinerlei Rechtspflicht die staatliche Erinnerung zu beachten. Sollte er damit Recht haben, so wäre das für künftige Verhandlungen sehr zu beachten. Denn bekanntlich wird ja gerade von staatlicher Seite die Notwendigkeit eines Konkordats begründet mit der Notwendigkeit eines Einflusses auf die Besetzung der Bistümer, besonders in Grenzdiözesen, wobei fraglich bleibt, ob man einen solchen Einfluß auszunützen verstehen würde. Die Besetzung des Gnesen-Posener Erzstuhls unter der alten preußischen Regierung spricht nicht eben dafür. Ein großer Teil der Vertragsbestimmungen hat nur beschränkte Gültigkeit, da er einem zu erwartenden Reichsgesetz vorgreift und durch dieses unter Umständen nichtig wird (Schulbestimmungen), ferner einige unklar gefaßte Vorschriften, die verschiedene Auslegungen zulassen; hier kann nur die mit dem Verfassungsrecht sich deckende gelten. Einige Bestimmungen sind nichtig, da sie nur unter Verletzung des Verfassungsrechts durchgeführt werden können oder einer Sperrvorschrift der Reichsverfassung zuwiderlaufen (Versprechen der Realdotation für die kath. Kirche; je nach der Auslegung auch einige Schulvorschriften). Das ist für die Praxis außerordentlich wichtig, da die ordentlichen Gerichte und die Verwaltungsbehörden den Bestimmungen der Kirchenverträge, die mit einer Vorschrift der Verfassung im Widerspruch stehen, die Anwendung versagen müssen, und da ferner durch geschädigte Staatsbürger und juristische Personen Verfassungsbeschwerde erhoben werden kann. Zu den rechtsphilosophischen Ausführungen des einleitenden Abschnitts sei kurz angemerkt, daß man S. 10 eine Auseinandersetzung mit R. Sohm vermißt, dessen „Geistliches und Weltliches Recht" auch im Literaturverzeichnis fehlt, und daß S. 12 etwas kühn behauptet wird, im Mittelalter könne man von einem „Verhältnis von Kirche und Staat" nicht eigentlich sprechen, da beides „unum corpus christianum" gewesen sei. Für diesen seit Troeltsch geläufig gewordenen Ausdruck hat Holl (Luther, S. 340 ff.) die richtige Erklärung gegeben. Das kirchliche Recht (zu S. 12) ist auch schon vor der Neuzeit nur soweit in Anwendung gekommen, als es vom Staat geduldet wurde; ein treffliches Beispiel geben die italienischen Stadtrepubliken des späteren Mittelalters. Schott handelt ausschließlich von den juristischen Problemen des Konkordats und hat hier bereits ein ansehnliches Bündel Schwierigkeiten entdeckt, das ihn seine Arbeit mit einer gewissen Resignation schließen läßt. Auch ein so gewiegter Kanonist wie J. B. Sägmüller hat kürzlich in anderem Zusammenhang (Die Identität von Konkordat und Konvention zwischen dem Apostol. Stuhl und dem Staat, in der Tüb. Theol. Quartalschrift, 1927, S. 343 ff.) einem staatlichen Kirchengesetz nach dem Vorbild des württembergischen vom 3. März 1924 den Vorzug gegeben vor einem Konkordat mit Rom „mit all seinen zu befürchtenden Unruhen, Kämpfen und daraus resultierenden Schäden".

Nachgetragen sei, daß im Hist. Jahrbuch d. Görresgesellschaft **47**, **1927**, S. 546—554 von J. A. Brein der Versuch einer Bibliographie des bayerischen Konkordats gemacht ist.

Tübingen. *H. Dannenbauer.*

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha



UNTERSUCHUNGEN

Löschers Bemühungen um einen Theologenbund[1]

Von **Theodor Wotschke**, Pratau (Bez. Halle)

Tief empfand Löscher, der führende sächsische Theologe, die Not des deutschen Protestantismus seiner Zeit, seine politische Zersplitterung, seine theologische Zerrissenheit, seine Gebundenheit an die weltlichen Gewalten und dabei die wachsende Macht der römischen Kirche, die nach dem Ryswicker Frieden und dem Übertritt des sächsischen Kurfürsten hohes Siegesbewußtsein erfüllte. Deshalb bemühte er, der Wortführer der Orthodoxie gegen den Pietismus, sich doch um einen Ausgleich mit ihm und wies die Freunde, die ihn nicht verstanden[2] und ihm die Gefolgschaft versagen wollten, darauf hin, wie bitter not der Kirche Einigkeit und Geschlossenheit täte[3]. Deshalb dachte er nach dem Scheitern

1) Sämtliche Nachrichten sind dem Briefschatze F. S. Cyprians in der Herzoglichen Bibliothek Gotha entnommen.

2) Pretzsch, den 20. November 1720, Reinhardt an Cyprian: „Loescheri nomen invisum multis non Hallensibus et Lipsiensibus modo, sed ob contrarias rationes ipsis Vitebergensibus augendae calamitatis causa fuisse creditur. Audivi certe ex his aliquem, cui non solum amor mysticorum, quos Loescherus vocat, puriorum et propensio reconciliandi Hallenses displicet, verum et ipsum Dresdae institutum consortium theologicum nescio quem novum Spenerum portendere visum est. Aiunt nunc vel ideo superiorum autoritate ipsi interdictum esse et hoc consortio et elencho antipietistico et ipsis παλαιοκαινοῖς a senatu intimo pridem improbatis. Hem, quanta satanae victoria!" Bei den Wittenbergern denkt Reinhardt wohl an Wernsdorf, mit dem Löscher Briefe über die Mystik ausgetauscht hatte.

3) Löscher unter dem 18. Juli 1719 an Cyprian: „Cum Franckio et Herrenschmidio per triduum Martisburgi sententias contuli de restituendo sincero ex libris symbolicis consensu et audivi ex illis, quas non exspectassem declarationes sententiarum, vel bonas prorsus vel tamen tolerabiles. Sed cum nihil voluerint in chartam conici, pace ipsorum, postquam domum redii, declarationes istas consignavi et ad illos misi ante mensem et dimidium, sed nihil hactenus ab illis responsi sum lucratus. Non est compositum inter nos negotium et in eo sum, ut ad Langianas quoque chartas respondeam, sed stylo si possim ad pacem procurandam studio omni attemperato. Ego consideratis omnibus, etsi nunquam deserturus sim bonam causam aut illorum facta et dogmata ἁπλῶς approbaturus, tamen pro corpore principum et plerorumque theologorum, pro tristi coetus nostri conditione et Halensium potentia, quam apud Danos, Rhenanos, Suevos et alibi habent, vae grandi,

der Ausgleichsverhandlungen 1719, die führenden Theologen, die einflußreichsten Universitäten und die angesehensten städtischen Ministerien zu einem machtvollen Theologenbund zusammenzuschließen.

Schon als junger Delitzscher Superintendent hatte er nach einem Wege ausgeschaut, der theologischen Zerrissenheit zu steuern, hatte damals 1703 in seiner Zeitschrift, den „Unschuldigen Nachrichten", einen Aufsatz „de encyclicis veterum restituendis" und einen anderen „de societate theologica consultoria" veröffentlicht, dann wieder „Leges fundamentales academiae sanctorum oecumenicae, nach eines berühmten Mannes Entwurf im letzten Säkulo aufgesetzt" 1712 der theologischen Welt vorgelegt. Hier war unter Hinweis auf des Lübecker Superintendenten Nikolaus Hunnius verschiedentlich aufgelegte „Consultatio oder Bedenken, ob und wie die evangelisch-lutherische Kirche die Religionsstreitigkeiten friedlich beilegen oder durch christliche Mittel endigen möge", und unter Berücksichtigung der Schrift des Straßburger, dann Rostocker Professors Joh. Georg Dorscheus „de unione collegiorum seu facultatum" einem Notabelnbund von hundert lutherischen Theologen Europas das Wort geredet[1]. Eine academia sanctorum oecumenica

---

non aliud deprehendo salubre consilium, quam ut qui eos ad speciem certe ab aliquot annis inclinantes sua patientia et continuo labore in id impenso lucrari ecclesiae possim. Non sum is, qui tantum opus putet a se confici posse, sed cum occasionibus et monitis statuque etiam meo et praesertim Dresdensi ecclesiae adigar ad terendam hanc viam, non sane illam subterfugere potui."

1) Fecht in Rostock unter dem 14. Juni 1713 an Löscher: „Legi pridem Timotheum tuum Verinum. Nihil incognitum ante mihi fuerat earum novitatum, quas stupenda quadam cum diligentia in cumulum quendam congessisti. Quis ob monstrosam ecclesiae nostrae faciem non exhorrescat! Non potest igitur non applausum bonorum omnium de ecclesiae salute sollicitorum promereri, qui salutaria consilia vel exquirit vel suppeditat, quibus vulnera nostra sanari et confracta innumeris scissuris dissipataque coetus nostri membra in salutarem unitatem conalescere queant. Nec vero dubitari potest Dorscheanam illam facultatum et ministeriorum contesserationem, si intra eum, quem praescribis, modum obtineri posset, salutare fore vulneribus nostris remedium. Cum enim nec synodi ecclesiae nostrae quodammodo universales, qualis apud reformatos Dordracena fuerat, nec provinciarum regnorumque certorum particulares, quin nec conventus theologorum et politicorum ex una tantum alteraque provincia, qui superiori tempore autoritate sumptuque praecipuorum Germaniae nostrae principum ad conservandam in saniore doctrina consensum incomparabili cum ecclesiae emolumento celebrati fuerunt, sperandi amplius fuerint, unica illa adhuc doctorum consociatio reliqua esse videtur, quae deplorandam illam principum nostrorum ignaviam et tergiversationem conventus praecipuorum theologorum instituendi et dirigendi qualitercumque solari posset." Staatsbibliothek Hamburg, Sup. epist. Bd. 74.

per universam Europam inter A. C. theologos sollte zur Erhaltung des Religions- und Kirchenfriedens, zur Widerlegung der Gegner und Förderung der Frömmigkeit in allen Ständen gegründet werden, an ihrer Spitze ein Präsident mit einem Sekretär und dazu vier Metropoliten stehen, wie sie auch aus vier Kreisen sich aufbauen sollte, dem Westkreise (Westdeutschland), dem Ostkreise (den Kirchen östlich der Oder), dem Südkreise (Sachsen, Ungarn) und dem Nordkreise (Norddeutschland, Schweden, Dänemark). Eine Aussprache über den Vorschlag, wie sie Löscher erwartet zu haben scheint, setzte nicht ein. Aber der Pretzscher Diakonus, dann Superintendent von Sondershausen, der 1721 auch die Herausgabe der „Unschuldigen Nachrichten" übernahm, Michael Heinrich Reinhardt, fühlte sich 1717 veranlaßt, bei der Besprechung eines Briefes Herzog Ernsts des Frommen, ausführlich von dessen Bemühungen zur Behebung der theologischen Streitigkeiten zu berichten und zur Nachfolge aufzurufen [1]. Dem Gothaer Kirchenrate Cyprian legte er zwei Jahre später nahe, des Hunnius Bedenken, mit eigenen Vorschlägen erweitert, neu herauszugeben [2].

Inzwischen hatte Löscher seine Gedanken über den Theologenbund niedergeschrieben: „Unmaßgeblicher Vorschlag wegen genauerer theologischer Korrespondenz":

Wo jemals die Notwendigkeit und Nutzbarkeit einer wohlgefaßten theologischen Korrespondenz am Tage gelegen, so kann man es von der jetzigen Zeit sagen, da fast kein menschlicher Weg mehr vor Augen liegt, wodurch nächst göttlicher Leitung und Verleihung den immer anwachsenden Bedürfnissen der gefährdeten evangelischen Kirche könnte geholfen werden als dieser. Der Spaltungen und Streitigkeiten werden

---

1) Pretzsch, den 8. Okt. 1719, Reinhardt an Cyprian: „Rudes cogitationes quasdam, ut in mentem incidebant, imperti aliquando in novantiquis a. 1717, pag. 510. Possent vero simul et aliorum consilia et conatus expendi, ut ea tanto felicius caverentur, ubi ceteri offenderent. Quo pertinet academia sanctorum oecumenica nescio an recte ad Hunnii et Dorschei consilia instructa in novantiquis 1712, pag. 197, itemque quae Loescherus utut angustiori proposito de epistolis encyclicis et societate consultatoria in medium consuluit novantiquis 1703, pag. 33 et 585."

2) Reinhardt gleichfalls unter dem 8. Okt. 1719: „Saepius in votis habui, ut consultatio Hunniana pro eiusmodi collegio scripta recuderetur et ostensis atque examinatis cum impedimentis tum plurium obiectionibus, quae obstitere, quominus effici potuerit, media et ampliora et faciliora et ad praesentem ecclesiae ipsiusque imperii Romani Germanici conditionem temporumque rationem magis accommodata praeferrentur principumque alicui Lutherano et opibus et auctoritate inter ceteros eminenti commendarentur."

immer mehr, die Achtung der symbolischen Bücher, der Kirchenordnung und des Ministerii fällt immer tiefer, die Zerrüttungen und Ärgernisse werden immer größer, und die hohen Häupter wollen fast nichts mehr bei der Sache tun, gleichwie auch die meisten Herren Politiker ein den theologischen Dingen abgeneigtes Gemüte bezeugen. Also muß der Lehrstand hauptsächlich dazu tun und die tunlichsten unter den in der Kirche Christi in solchem Falle ehedem gebrauchten Mitteln erwählen und anwenden. Unter diesen kann nach Zusammenhaltung aller Umstände wohl kein geschickteres erfunden werden, als die genauere Korrespondenz der Theologen, welche vor diesem durch die communicatorias und andere dergleichen epistolas unterhalten worden. Solche hat der sel. Herr D. Dorscheus in der Vorrede zum Septennarium admirandorum iuris consultorum zu seiner Zeit, da die Bedürfnisse noch nicht so groß waren, herzlich und umständlich verlanget. In gleichem Absehen untersteht man sich an die teuersten Brüder in Christo, so dieses lesen werden, folgende Veranlassung abgehen zu lassen.

1. Ob nicht voritzo zwischen wohlgesinnten theologischen Fakultäten und Ministeriis eine Kontesseration zu machen, darein auch einzelne Theologen könnten genommen werden, deren Endzweck wäre, nebst Beobachtung der übrigen Christen- und Lehrerpflichten wider den Indifferentismus, Libertinismus, Naturalismus und Fanatismus, Synkretismus und Pietismus christlich und ernstlich zu wachen und zu streiten, den einreißenden Irrtümern und bösen Gewohnheiten sich zu widersetzen, auch Gott um die Errettung seiner evangelischen Kirche aus der jetzigen Not einmütig anzurufen.

2. Ob nicht unter solchen korrespondierenden Fakultäten und Ministeriis jährlich einem Collegio und zwar ein Jahr um das andere einer Fakultät und hernach einem Ministerio das Direktorium der Korrespondenz aufzutragen, also das selbiges in seinem Jahr an die sämtlichen Korrespondierenden ausschriebe, was nötig wäre, die Stimmen und Gutachten einsammelte und, was die Mehrheit ergeben, wieder bekannt machte, auch über die Beobachtung dessen wachte, da denn auch alle übrigen Collegia und Theologen, wenn sie etwas zu erinnern hätten, es an dieselben erst müßten gelangen lassen.

3. Ob nicht jede Fakultät und Ministerium zwei oder drei tüchtige Candidatos ministerii annehmen und solchen sub fide silentii die Korrespondenz mit anvertrauen solle, als wodurch die Arbeit erleichtert und die Einrichtung auf die Nachkommen fortgepflanzt werden könnte, und ob nicht auch den einzelnen korrespondierenden Theologen zuzulassen, daß jeder einen solchen Alumnus hätte.

4. Ob nicht in solcher Korrespondenz zuförderst die obschwebenden theologischen Streitigkeiten mitzunehmen und dahin zu trachten wäre, daß eine gute Eintracht in tropo *ἐλέγχου* und einigen Partikularpunkten zwischen den sämtlichen Korrespondierenden erlangt würde und man

endlich zu einer gemeinschaftlichen und zureichenden Entscheidung oder wenigstens zu einer zulänglichen Konfession gelangen möchte.

5. Ob nicht ferner mit Zustimmung von zwei Dritteilen der Korrespondierenden im Namen der gesamten Kontesseration an die verdächtigen Fakultäten und Ministeria, auch an einzelne Theologen zu gehen und anfangs nochmals in Güte zu versuchen, ob sie zu gewinnen, andernfalls aber Ernst zu gebrauchen sei.

6. Ob nicht im Fall der Not im Namen der Kontesseration an das hochlöbliche Corpus evangelicum bei den Reichsversammlungen, ingleichen an diesen oder jenen evangelischen Fürsten in geziemender Weise könne geschrieben werden.

7. Ob nicht jedes Glied dieser Kontesseration schuldig wäre, wenn dieselbe per duas tertias etwas beschlossen, darüber er seiner Lehre und Praxis wegen zu erinnern wäre, solche nach der Ermahnung Pauli 1 Kor. 14, 32 mit Respekt und Sanftmut anzunehmen und zum wenigsten in solcher Sache sich passiv zu verhalten.

Bei seinen Freunden ließ Löscher diese Fragen umgehen und bat, sich zu ihnen zu äußern. Aber die Antworten wiesen alle auf die Schwierigkeit des Unternehmens hin, bezeichneten es wohl auch geradezu als aussichtslos[1]. Weder Fecht in Rostock, noch Förtsch in Jena, noch schließlich die Wittenberger erklärten sich zur Mitarbeit bereit; nur Reinhardt ging freudig auf den Gedanken ein[2] und suchte in verschiedenen Schreiben Cyprian für

1) Pretzsch, den 4. März 1720, Reinhardt an Cyprian: „Zeibichius noster proxime ad me ita scribebat: ‚Societatem theologicam meditari Loescherus etiam ante aliquot annos incipiebat, cuius primas lineas vidi. Fechtius vero de ea prorsus desperabat. Nisi pium aliquem atque inter principes eminentem Ernestum vice eius similem Fridericum Gothanum pro capite et protectore habitura est, parum credo in tanto doctorum ipsorummet nutantium periculo ac ὁμοιψήφων paucitate proficiemus. Seculum pro dolor vivimus, ubi vel aliquot rusticorum modicique praedioli nobilis turpe putat societati sacrae praeesse atheismo diluvii instar terram inundante. Sed quid dico! Quot quaeso nostro vel ipsorum ex ordine numeramus, qui rigidissimos quandoque labores solius ecclesiae causa suscipere, doctrinam in omnibus puram tueri odiumque mundi proferre gestiunt?‘ Haec ille. Ego vero non desperarem. Explorabo proxime Loescherum, qui iam societatibus erigendis Dresdae intentissimus est.“

2) Pretzsch, den 7. Juli 1720, Reinhardt an Cyprian: „Tua de consocianda ecclesia consilia semel atque iterum Loeschero exposui . . . Loescherus noster toto animo probat consilia de instituenda theologorum contesseratione. ‚Utinam‘, inquit, ‚feliciter cedant et deus rev. d. Cyprianum in conatu admodum salutari adiutum constanter servet! Mitto, quae olim hac de re ad b. Fechtium, ad d. Foertschium et Wittebergenses theologos perscripsi, sed plerique declinarunt negotium velut rem ad solos principes pertinentem. Interim Saguntus perit! Quodsi princeps Gothanus optimus suscipere illam causam vellet, me quidem fiducia in deum et bonam causam habiturus esset ad omnia promptum et plane obnoxium. O iubeat tandem deus lucis et gratiae omnis aliquem nobis ex caligine horum temporum effulgere luculum signumque salutare extollat!‘ Haec Loescherus.“



den Plan zu gewinnen[1], durch ihn etwa auch seinen Herzog. Die schwierige Lage, in die Löscher im Sommer 1720 geriet, da alle seine Schritte überwacht und er umlauert wurde und er schon meinte, einen Ruf nach Stockholm oder Koburg annehmen zu müssen, um aus Dresden nur herauszukommen, zwang ihn, von allen weiteren Schritten nach dieser Richtung abzusehen.

Dann nötigte ihn doch wieder die Krisis, die über die Orthodoxie in Sachsen mit der Berufung Marpergers 1724 hereinbrach, das Verbot des Elenchus wider die Pietisten und die Besetzung der beiden erledigten theologischen Professuren an der Leucorea mit den Pietisten Joch und Haferung, ein erneuter Angriff auf die „Unschuldigen Nachrichten", die alten Gedanken wieder aufzunehmen. Da er bei seiner bedrohten Lage sich selbst zurückhalten mußte, dachte er durch einen Freund (er hatte wohl Erdmann Neumeister in Hamburg im Auge) allen bekannteren Theologen Fragen vorzulegen, ob die von ihm und den Wittenbergern überhaupt, also von der Orthodoxie vertretenen Prinzipien die richtigen seien. Die eingehenden Antworten sollten gedruckt und so eine allgemeine theologische öffentliche Meinung gebildet werden, die auch die widerstrebenden Theologen und die Politiker beachten müßten. Vielleicht ließe sich dann um die in der großen Kundgebung für die Wittenberger Theologie vereinigten Männer auch noch ein näheres Band schlingen. Mit Cyprian ge-

---

[1]) Reinhardt aus Sondershausen unter dem 1. April 1722 an Cyprian: „Memini aliquando te spem fecisse actorum collegii Hunniani edendorum, quibus procul dubio tuam mentem et consilium tanti tamque salutaris instituti adiunxisses. Sed negotiorum graviorum mole et multitudine, praesertim aliis pro ecclesia tuenda curis, quibus te tantum non obrutum fuisse scio, institutum utile te non tam abiecisse quam in tempus magis opportunum sustulisse spero. In postremis ad te literis multa et paulo confidentius de Loeschero nostro Dresdensi eiusque fatis perscripsi. Per aliquot dies apud illum ante meum e Saxonia discessum hospitatus intimius rescivi, qua invidia, quibus periculis premeretur. Certe tum ambabus manibus amplexus esset praesulatum Coburgensem. Holmiam vero, quo postea evocabatur, noluit. Nunc paulo meliori loco res eius videntur esse et proceres quoque ad se rediisse." Wegen der Koburger Stellung hatte Weimar den 19. Juni 1721 Christ. Wilh. Löscher dem Bruder geschrieben: „In emolumentis ist die koburgische Stellung der Dresdener bei weitem nicht gleich, auch weil sie von verschiedenen fürstlichen Häusern abhängt, wird sie nicht ohne taedio sein. Doch glaube ich, daß die Pressuren und Verfolgungen, so der H. Bruder bisher erdulden müssen, dabei nicht so zu befürchten sein werden. Glaube auch, daß der spiritus Hallensis dabei nicht so sehr die Oberhand haben werde, sondern es frei stehe, demselben nach Gottes Wort zu begegnen."

dachte Löscher in aller Stille die Einzelheiten zu besprechen, durch ihn etwa auch den Gothaer Herzog zu gewinnen. Da er nach Pfingsten gewöhnlich seine Brüder in Weimar zu besuchen pflegte, glaubte er 1726 in dieser Zeit unauffällig mit ihm eine Zusammenkunft haben zu können. Am 20. Mai schrieb er ihm und bat ihn um eine Begegnung [1]. Bis Gotha könne er bei seiner knapp bemessenen Zeit nicht kommen, aber am 16. Juni würde er in Erfurt sein; vielleicht könne der Kirchenrat an diesem Tage auch dort eintreffen. In Weimar aber erhielt er einen Brief Cyprians eingehändigt, daß dieser erst am 19. erscheinen könne [2]. So lange konnte Löscher nicht warten. Seinen Urlaub wagte er nicht zu überschreiten; schweren Herzens mußte er unverrichteter Sache heimreisen.

Seinen Freunden Reinhardt in Sondershausen und Zeibich in Weimar hatte Löscher schon vorher geschrieben, daß er sich viel von einer Zusammenkunft mit Cyprian verspreche, mit ihnen dann auch, als dieser ausblieb, einiges besprochen und sie in das Vertrauen gezogen [3]. Sie rieten, recht behutsam und still vor-

---

1) Löscher unter dem 20. Mai 1726: „Totos decem annos anhelo conspectum tuum et colloquium de nostratis ecclesiae statu et remediis malorum neque mihi hactenus tam felici esse contigit identidem, ubi se aliqua obtulit occasio, impedimentis, quae superare non potui, occurrentibus. Nunc ubi ad fratres Vinariam iter meditor, spero me potiturum exoptato isto bono." Auch Reinhardt unter dem 4. Juni an Cyprian, da er Löschers Wunsch nach einem Zusammentreffen mit ihm gedenkt: „Utinam hoc colloquio fundamenta parantur consilii aut societatis ecclesiae nostrae arctius iungendae. Non alios huic instituto magis idoneos theologos censeo per totum orbem. Si serenissimi herois vestri auspiciis vel sex aut quattuor animo, doctrina, studio consentientes id agerent, ut commercio tantum et Germaniae et exteros theologos ecclesiarumque praecipuos ministros sibi coniunctos tenerent, magno sane usui ecclesiae id fieret et subinde maiora sperare ausim. Huic collegio submitteremus quoque nostram collectionem antiquonovorum et ab eius nutu, potius arbitrio et autoritate pendere curaremus."

2) Löscher am 16. Juni, abends, aus Weimar an Cyprian: „Quam vellem liceret mihi absentiam meam eo usque temporis protrahere, ut 19. Junii die Erfurtum excurrere possem. Sed discedendum mihi est invito et reluctabo 18 huius mensis die, ut dicto termino Dresdam ingrediar. Doleo igitur vicem meam et impense doleo ac velut fatalitatem aliquam deploro, quod complecti te ac pios sermones conserere tecum adeo non potuerim remque totius expetitam votis meis haud potuerim perficere. Quae tecum communicare constitueram, alio tempore et loco perscribam, cum in praesens sim distractissimus."

3) Volland in Mühlhausen, der sich eben um Löschers Tochter beworben hatte (vgl. Wotschke, Mühlhauser Superintendentenbriefe, Mühlhauser Geschichtsblätter 26, S. 260), unter dem 7. Juli 1726: „H. D. Löscher ist ohnlängst in Weimar gewesen und hat mit etlichen Theologen verhandelt. Von seiner Absicht mag ich der Feder nichts anvertrauen, sondern muß es auf mündliche Unterredung verschieben."

zugehen, daß man weder in Halle noch in Dresden aufmerksam werde. Am 31. Juli sprach Löscher darauf Cyprian noch einmal sein Bedauern aus, daß aus der Zusammenkunft in Erfurt nichts geworden sei. Tief schmerze es ihn, daß der Freund, um ihn zu sehen und zu sprechen, am 18. Juni noch nach Weimar gekommen sei. Hätte er das geahnt, wäre er wenigstens bis zum 18. mittags in Weimar geblieben und wäre dann die Nächte hindurch gefahren, um die versäumten Stunden wieder einzuholen und noch rechtzeitig in Dresden einzutreffen. Nun sende er die von ihm entworfenen Fragen und bitte den Freund um seine Ansicht[1]:

Nachdem in unseren Kirchen leider eine große Mißhelligkeit unter den Lehrern sich ereignen will, an welcher auch ansehnliche politische Personen nach und nach starken Anteil nehmen, so erfordert die wahre Not, um theologischen gewissenhaften Unterricht über folgende Punkte gebührend anzusuchen.

A.

1. Daß die römisch-katholische und calvinisch-reformierte Lehre in vielen Punkten dergestalt irrig sei, daß sich an beiden Teilen fundamentales errores fänden, so den Grund des Glaubens des Christentums, der Seligkeit und der Kirche Christi nach ihrer Art umstoßen oder gefährlich alterieren und demnach vor sehr wichtig zu halten sein.

2. Daß christliche Obrigkeit ohne höchste unumgängliche Not das Exercitium einer irrigen Religion

B.

1. Daß die römisch-katholische und calvinisch-reformierte Kirche zwar mit Irrtümern beladen, solche aber nicht von so großer Wichtigkeit wären, daß man sie vor fundamental halten und auf eine Weise ecclesiastice tolerieren soll.

2. Daß christliche Obrigkeit das öffentliche Exercitium fremder Religion sonderlich der römisch-katho-

1) Löscher unter dem 31. Juli 1726: „Quaestiones, ad quas theologorum responsa privata expetenda ac colligenda non meo, sed amici exteri nomine in medium consulo, tecum primo omnium communicare institueram neque cum d. Zeibichio et d. Reinhardo de illa re sum collocutus, priusquam intellexi omnem tecum habendi colloquii spem decolasse. Descendi autem in illam sententiam post diuturnas preces ad deum missas, post excusas undique rationes et circumstantias huius negotii urgente Saxonum electoralium summa necessitate. Credo vel hanc te mihi, veteri amico et in viis dei non inexperto homini, habiturum fidem, qui assevero, quod omnia tentarim, priusquam ad unum istud, quod superest consilium, appulerim animum . . . In quaesitis istis mutari et corrigi multa posse non ambigo rogoque, ut mutentur talia vel melioris cuiusdam consilii indicium fiat, ne compositis manibus ecclesiae ruinam conspiciamus. Tua igitur pace mitto προβούλευμα meum."

nicht gestatten, sondern allein die wahre evangelische Lehre handhaben, auch denjenigen, die neuerliche von den ordentlichen Lehrern für gefährlich befundene Meinungen und Praxes ausbreiten und einführen wollen, mit obrigkeitlichem Nachdruck wehren und im Notfall mit angeordnetem Gefängnis und Emigration die Widerstrebenden zurückhalten soll.

3. Daß christliche Obrigkeit über die Kirchenordnung ernstlich halten und sonderlich diejenigen, die sich dem öffentlichen Gottesdienst und dem heiligen Abendmahl nach an sie ergangener Ermahnung und Unterricht beständig entziehen, nachdrücklich bestrafen solle.

4. Daß die, die in Fundamentalpunkten dem irrigen Teil diserte und beständig anhangen, als Papisten und Reformierte, nicht im Stande der Gnade stehen noch auf dem Wege zum Himmel wandeln, und daß ein evangelischer Theologe nicht sagen könne, daß ein solcher qua talis ein frommes Kind Gottes und lebendiges Glied Christi sei, auch ewig selig werden könne oder nach seinem Tode selig zu nennen sei, sonderlich ein solcher Lehrer, der im Widerspruch gegen die evangelische Lehre gestorben.

5. Daß Kaspar Schwenckfeld, Valentin Weigel und Jakob Böhme Irrgeister gewesen und daß man ihre Schriften als seelengefährlich zu meiden habe.

lischen und calvinisch-reformierten um zeitlichen Nutzes willen erlauben könne und daß es wider den Sinn Christi und die Natur des Evangelii sei, wenn in gewissen Fällen die weltlichen Strafen, sonderlich Gefängnis und Emigration wider die, so ihre Irrtümer behaupten und bekannt machen, gebraucht würden.

3. Daß christliche Obrigkeit die Kirchenordnung also handhaben solle, daß es eigentlich auf der Leute guten Willen ankomme und daß sonderlich gegen die, welche sich dem öffentlichen Gottesdienst und dem heiligen Abendmahl entziehen, gar keine Zwangsmittel zu gebrauchen wären.

4. Daß auch die, so den vor fundamental gehaltenen Irrtümern völlig anhangen, als Römisch-katholische und Reformierte, lebendige Glieder Christi und seiner unsichtbaren Kirche sein können und daß solche, wenn sie nach Menschenurteil fromm und gottselig sterben, selig werden und nach ihrem Tode selig genannt werden könnten, auch selbst die irrgläubigen Lehrer.

5. Daß obwohl nicht alles anzunehmen, was Schwenckfeld, Weigel und Böhme geschrieben, auch des letzteren Schriften, soweit sie dunkel sind, lieber beiseit zu legen wären, so solle man doch sie und ihre Bücher nicht verdammen noch verbieten.

6. Daß Christian Hoburgs und Friedrich Brecklings Schriften voll gefährlicher Irrtümer und demnach zu meiden wären.

7. Daß die evangelisch-lutherische Kirche Jesu Christi wahre Gemeinde sei und in ihrer öffentlichen Lehre und Gottesdienst nichts sei, hege, fördere oder vorschreibe, so vor päpstisch oder papstenzend zu achten sei.

8. Daß der Name evangelisch-lutherisch ein nötiges nomen discreticum und allerdings zu behalten sei.

9. Daß ein Kirchendiener, der rein und richtig lehret, aber nicht exemplarisch lebet, zwar zu seiner und anderer Besserung zu bestrafen, aber nicht vor einem Wolf und falschen Propheten zu achten sei.

10. Daß ein solcher ordentlich berufener aber nicht erbaulich lebender Lehrer demnach Gottes Diener und Werkzeug in seinen Amtsverrichtungen sei, auch Gottes Wort und eine zum Amte gehörige Gnade und Gabe Gottes habe, vermöge welcher sein Amt nutzbar wird.

11. Daß vor der Rechtfertigung und Vergebung der Sünden kein gutes Werk, so in rechtgläubigem Verstande also genennet, werden könne, sondern etwa nur gute Bewegungen des heiligen Geistes und pädagogische menschlich-gute Werke in dem Menschen zu finden sein und daß nur die Gerechtfertigten gute Werke tun.

6. Daß Hoburg und Breckling Zeugen der Wahrheit und ihre Schriften zu lesen wären.

7. Daß unsere Kirche eine Sekte wie andere, jedoch etwas besser als die übrigen Sekten sei und gewissermaßen vor Babel gehalten werden könne, auch viel schädliche Reliquien des Papsttums hege.

8. Daß der Name evangelisch-lutherisch ein Sektenname sei, den man könne und solle fahren lassen.

9. Daß ein Orthodoxer, der da richtig lehret, aber übel lebet, ein Wolf und falscher Prophet sei, den man meiden müsse.

10. Daß ein solcher Prediger nicht Gottes Diener und Werkzeug sei, daß er eigentlich Gottes Wort nicht habe, daß er gar keine Amtsgnade und Gaben des Geistes besitze und daß zwar das Wort und die Sakramente, die er ausspendet, an und für sich nützen, sein Amt aber gar keinen Nutzen bringen könne.

11. Daß bei denen, so noch keine Vergebung der Sünden haben, für der Rechtfertigung eigentlich gute Werke, so ex viribus activis nach dem Anfang der Bekehrung von dem Menschen selbst gewirket würden, sich fänden und daß die Unwiedergeborenen und noch nicht Gerechtfertigten innerlich gute Werke tun können.



12. Daß der Mensch in dem Werke der Rechtfertigung und also in dem centro salutis nicht mit seiner Aktivität vor Gott erscheinen oder solche seine Aktivität, sollte es auch selbst die eigentliche Glaubensaktivität sein, vor den Grund seiner Seligkeit halten, sondern diesen allein in Christi Gerechtigkeit suchen solle, sofern er dieselbe empfähet, fasset und hat und daß die gegenseitige Lehre, quod nempe fides praecise in actu iustificationis spectata, vel quatenus iustificat, practica sit, gefährlich sei.

13. Daß die Redensart: „Gute Werke sind nötig zur Seligkeit“ gänzlich zu meiden und nicht durch allerlei Entschuldigungen zu konservieren sei.

14. Daß, wenn ein Mensch die wahre Glaubenslehre in ihrer richtigen Analogie annimmt, obwohl seiner Bekehrung ermangelt, nicht den bloßen natürlichen Kräften, sondern der vorhergehenden und bereitenden Gnade als eine Gabe Gottes zuzuschreiben sei und er in so weit ein göttliches Licht und also eine Art der Erleuchtung, nicht aber die bloßen Buchstaben habe.

15. Daß die ordentlich berufenen Lehrer streitige Glaubenssachen aus Gottes Wort entscheiden und darüber in geziemender Ordnung einen gültigen Ausspruch tun sollen.

16. Daß dem ordentlichen Lehramte die Macht zukomme in geziemender Ordnung die halsstarrigen Sünder zu binden und daß ihm solche von Gott gegebene Gewalt nicht zu nehmen sei.

12. Daß der Mensch im Werke der Rechtfertigung mit der activitate fidei erscheinen und vor Gott bestehen müsse, daß der Glaube, sofern er praktisch ist, in den Grund des Heils eingehe und daß es in dem Werke der Rechtfertigung auf die Aktivität des Glaubens ankomme, die gegenseitige Meinung aber ein falsches Evangelium sei.

13. Daß die Redensart: „Gute Werke sind nötig zur Seligkeit“ zwar in unrichtigem Verstande zu meiden sei, sonst aber gar wohl in der Kirche Gottes geduldet werden könne.

14. Daß, wenn ein Mensch die wahre Glaubenslehre in ihrer richtigen Analogie annimmt, solches, wo die Bekehrung ermangelt, bloß vor ein Werk natürlicher Kräfte anzusehen und bei ihm keine Wirkung der Gnade, kein göttliches Licht oder Art der Erleuchtung anzutreffen sei, sondern nur Buchstaben.

15. Daß nicht die Lehrer, sondern allein die Obrigkeit, nachdem sie einigermaßen die Lehrer darüber gehöret, in Glaubenssachen entscheiden soll.

16. Daß dem Predigtamte gar nicht zukomme einen Sünder vom heiligen Abendmahl abzuhalten, sondern nur der hohen Obrigkeit und daß dieselbe hierinnen über ihr Recht halten und an der Prediger Suchen sich eben nicht kehren solle.

17. Daß die ordentlich berufenen Kirchendiener wirklich die Gnade Gottes als dessen Werkzeuge mitteilen, bekehren und wiedergebären und selig machen insonderheit auch in dem Absolutionsakt die Vergebung der Sünden wirklich darreichen und austeilen.

17. Daß die Lehrer und Prediger nur verkündigen, anzeigen und anweisen, aber sonst nichts mehr tun können, und daß sie insonderheit die Absolution nur deklarierten und ankündigten, folglich noch eine andere, nämlich Gottes absonderliche Realvergebung, nötig sei.

18. Daß der Grund und die Mittel des Heils von der Pietät oder den guten Werken zu unterscheiden und wohl zu sehen sei, damit diese Dinge nicht miteinander vermengt werden.

18. Daß die Sorge, den Grund des Heils mit der Pietät zu vermengen, unnötig, ja schädlich sei und daß vielmehr die Pietät in den Grund und in die Mittel des Heils wesentlich einfließe.

19. Daß die Heilige Schrift in rebus fidei nur einen einzigen eigentlichen sensum und Kraft, nämlich den göttlichen Sinn und die göttliche Kraft, durch die erkannten Wahrheiten gläubig, gottselig u. selig zu machen, habe.

19. Daß die Heilige Schrift zweierlei sensum und Kraft habe, nämlich die natürliche, so nur orthodox mache, und die geistliche, die erleuchtete und wahre Theologen mache

20. Daß Christus und sein Geist nicht eher in uns wohne, bis uns Christi durch den Glauben ergriffene Gerechtigkeit für Gottes Gericht imputiert werde.

20. Daß eine Art der Inhäsion Christi und seines Geistes für der Imputation hergehe und fürhergehen müsse.

21. Daß die Lehrer unserer Kirche, wenn sie vom gerechtmachenden Glauben und von der Rechtfertigung also, wie bisher angezeiget worden ist, lehren, keinen toten Glauben predigen oder lauter Buchstaben treiben.

21. Daß insgemein auf unseren Kanzeln ein toter Glaube und lauter Buchstaben gepredigt werde.

22. Daß Spielen, Tanzen und dergleichen Lusthandlungen, die Gott nicht verboten hat, ob sie wohl Zeichen der menschlichen Nichtigkeit und Eitelkeit sind und in großem Mißbrauch stehen, dennoch an und vor sich nicht vor Sünden auszugeben, auch ein Lehrer, der solches nicht tut noch die Unterlassung derselben als schlechterdings nötig fordert, darum eben nicht vor ein untreuer Knecht zu halten sei.

22. Daß Spielen, Tanzen und dergleichen Lusthandlungen schlechterdings Werke des Fleisches und vorsätzliche Sünden wären und daß ein Lehrer, der solches nicht treibet und die Unterlassung derselben von allen, die wahre Christen sein wollen, als schlechterdings nötig nicht fordert, ein untreuer Knecht und Bauchdiener sei.

23. Daß allein die ordentlich berufenen Lehrer Macht haben, Gottes Wort als Gottes Wort zu sagen und zu lehren und daß kein Privatlehramt könne zugelassen werden, noch das geistliche Priestertum dahin zu ziehen sei.	23. Daß ein jeder Christ vermöge seines geistlichen Priestertums ein Privatlehramt habe und in Privatzusammenkünften Gottes Wort sagen und andere lehren könne.
24. Daß unsere symbolischen Bücher ohne Bedingung, quia, weil sie mit Gottes Wort übereinstimmen, zu unterschreiben wären.	24. Daß die symbolischen Bücher auch mit der Bedingung ‚quatenus' sofern sie unserer Erkenntnis nach mit Gottes Wort übereinstimmen, unterschrieben werden können oder doch dergleichen Unterschrift geduldet werden sollte.
25. Daß der Pietismus allerdings eine gefährliche Sache sei, welcher bisher noch nicht, wie es die Not erfordert, abgeholfen worden, und daß Herr D. Spener in etlichen wichtigen Punkten geirrt und angestoßen habe.	25. Daß der Pietismus eine Fabel sei und Herr D. Spener überall recht habe.
26. Daß man in streitigen casibus matrimonialibus genau bei der Einsetzung Gottes und der Heiligen Schrift bleiben solle.	26. Daß man in matrimonialibus es nicht so genau nehmen, sondern sich nach der prävalierenden Rechtsgelehrten Prinzipiis richten solle.
27. Daß die Rechte der Kirche und des Predigtamts wider alle Eingriffe etlicher Rechtsgelehrter sollen mit Gottes Wort verteidigt werden und daß sonderlich H. Thomasio und seinem Anhang ernstlich zu widersprechen sei.	27. Daß man dasjenige, was sonst Rechte der Kirche und des Predigtamts genannt wird, den Rechtsgelehrten überlassen und sonderlich dem H. Thomasio und dessen Nachfolgern nicht widerstehen, sondern sie noch loben solle.
28. Daß man die reine Lehre des göttlichen Wortes über alles hoch und mit wahrem Eifer darüber halten solle.	28. Daß die Orthodoxie bei uns gar zu hoch gehalten werde und daß unser Religionseifer übermäßig.
29. Daß die Lehrer, wenn sie den einreißenden Irrtümern widersprechen, dadurch kein Gezänk anfangen und daß derjenige, der die Irrtümer und die Gefahr derselben anzeiget, auch nach Befinden über einreißende Ketzerei klagen und eifern muß, kein Ketzermacher sei.	29. Daß bei unseren Theologen insgemein Zanksucht und Ketzermacherei eingerissen sei.

30. Daß der von unseren Vorfahren wider die Nestorianer, Eutychianer, Philippisten, Majoristen und Flacianer gebrauchte Elenchus an sich gut und nötig gewesen.

30. Daß ein unnötig Gezänke gewesen, was wider die Nestorianer, Eutychianer, Philippisten und Flacianer geschehen.

31. Daß die hohe Obrigkeit das Schreiben und Predigen wider einreißende Irrtümer nicht verbieten noch bestrafen, sondern nur den Mißbrauch in geziemendem Maße wehren solle.

31. Daß die hohe Obrigkeit aus politischen Ursachen das Schreiben oder Predigen wider diesen oder jenen Irrtum und irrige Lehre gar wohl verbieten könne, ja alles Schreiben und Predigen über die neuen Streitigkeiten verbieten und ernstlich bestrafen solle.

Hier wird nun gefragt:

1. Ob die Lehren und Prinzipien unter A oder B dem Worte Gottes, den evangelisch-lutherischen Glaubensbüchern, Bekenntnissen und Kirchenordnungen gemäß.

2. Ob die Lehren und Sätze unter A nur wittenbergische Prinzipien sein und nicht von der evangelischen Kirche insgemein angenommen werden?

3. Ob diese Lehren und alten Prinzipien zu ändern sein, wenn es die allgemeine Ruhe, das studium pietatis und andere dergleichen Ursachen zu erfordern scheinen?

4. Ob ein Lehrer, der den Lehren und Prinzipien unter B zugetan, an evangelisch-lutherischen Orten in das Lehramt bei Kirchen und Universitäten zu berufen?

5. Was christliche Obrigkeit zu tun verbunden, wenn Lehrer in ihren Landen und Orten sich mit den Prinzipien unter B äußern?

6. Was evangelische Lehrer zu tun haben, die mit solchen Kollegen leben müssen?

7. Was der Zuhörer Schuldigkeit sei, wenn ihnen solche Lehren vorgesetzt werden?

8. Ob die angeführten beiderseitigen gegensätzlichen Prinzipien vor problemata und indifferente Sachen oder gar vor Logomachien und unnützen Wortstreit zu achten?

9. Was von den Lehrern zu halten, welche dieselben davor ausgeben?

Consilium meum hoc est:

1. Amicus quidam extra Saxoniam vivens responsa theologorum scriptis ad quemlibet peculiaribus literis expetet. 2. Respondebit quisque, prout voluerit, breviter aut fuse. 3. 500 circiter theologorum consententia responsa mihi polliceor. 4. Haec alphabetico ordine locata alius quidam amicus in Saxonia inferiori vulgabit.

Ursachen, warum die vorgeschlagene Sammlung der Responsorum nötig.

1. Weil bei dem immer gewaltiger einreißenden Unglück der evangelisch-lutherischen Kirche, da der Cäsaropapismus, Synkretismus und Pietismus zusammentreten, und sonderlich in den itzigen Umständen ein remedium zu ergreifen ist, wo nicht alles in kurzem verderben soll, gleichwohl aber pro re nata kein anderes itzo zu finden ist.

2. Weil zu hoffen, daß multitudo confitentium noch manchen bewegen wird, der Sache besser nachzudenken, solches Mittel uns auch bald aus den Händen gehen könnte und demnach dazu muß getan werden, ehe die noch lebenden kordaten Lehrer absterben.

3. Weil etliche der verdächtigen und anrüchigen Lehrer, die doch den Schein nicht haben wollen, daß sie von der allgemeinen Lehre unserer Kirche gar abweichen, dadurch koerziert werden können.

4. Weil durch dieses Mittel noch an manchen Orten und bei vielen Gelegenheiten verhütet werden kann, daß nicht mehr verdächtige Lehrer auf Universitäten und in andere wichtige Dienste gesetzt werden.

5. Weil dem größeren Verderben der künftigen Zeiten, welches zu besorgen ist, dadurch ein Riegel vorgeschoben und ein rühmliches Zeugnis der Wahrheit abgelegt wird, das bei der Nachwelt zur Konservation der wahren evangelischen Lehre dienen kann.

6. Weil die itzo lebenden reinen Lehrer durch dieses Mittel annoch ihr Gewissen retten, ihrem Berufe Folge leisten, auch ihren ehrlichen Namen und theologische Existimation bei diesen betrübten Umständen salvieren können.

Leider vermag ich nicht zu sagen, wie Cyprian[1] sich zu diesen Sätzen Löschers und zu seinem ganzen Plane überhaupt geäußert hat. Es liegt mir nur ein Schreiben Zeibichs vor, der am 29. Januar 1727 Löscher meldet:

1) Im Sommer dieses Jahres gab Cyprian ein Friedensangebot Halles, das durch Buddeus vermittelt war, an Löscher weiter. Buddeus hatte ihm nämlich unter dem 19. August geschrieben: „Hallenses serio concordiam ac pacem cupere certo tibi adfirmare possum. Accepi iterum literas a Franckio, quae omne mihi dubium eximunt et in quibus inter alia suo et collegarum suorum nomine profitetur, si modo pax obtineri queat, se nudum in scirpo querere nolle.“ Wernsdorf schrieb auf die erste Kunde von diesen Bemühungen schon unter dem 8. Juli 1726 an Löscher: „Wegen des instituti Cyprianei idem sentio. Iam non est de tempore. Buddeo ist nicht zu trauen. Hängt allzusehr an Halle. Der Riß dürfte noch ärger werden, quod et iam Zeibichius providet et veretur.“ Dann unter dem 28. August: „Cum Hallensibus caute agendum esse censeo nec aliter quam cum Jesuitis.“ In Schlesien lief damals das Gerücht um, der Gothaer Kirchenrat habe seinen Einspruch gegen den Pietismus aufgegeben. Der Schweidnitzer Senior Scharff an Cyprian unter dem 18. Juli 1726: „Discipuli d. Buddei in his oris multum de consensu tuae magnificentiae blanditiis d. Marpergeri conciliato et sublata contra pietistas disputandi libertate peculiari edicto regio-electorali gloriantur. Utrumque fidem meam superat.“



„Meine Gedanken habe ich entworfen, wie etwa nach meinem wenigen Ermessen das jetzige Werk behutsam anzufangen, daß nämlich alles und jedes jetzo in societate paucorum electoralium a paucis ducalibus erst traktiert und sodann sachte weiter gegangen werde. Ich zweifle, daß es denen, dahin es immediate kommen wird, in allen Stücken gefällig sei. Und weil man anfähet, von dem statu Witebergensi so zu sprechen, als sei es Gottes schwere Hand wegen der an Spener, auch Musäo erwiesenen Härten, da jene doch die frömmsten Männer gewesen, so habe, wie es mit Spener in Wittenberg angegangen, zugleich eine kurze Punktation beigelegt. Man gloriiert, H. D. Wernsdorf sei abermals propter collegam [1] mit Gelde gestraft."

Diesem Wittenberger Wernsdorf, der damals im schwersten Kampfe gegen seine pietistischen Kollegen Joch und Haferung stand und die volle Ungnade des Dresdener Geheimen Rats zu kosten bekam, mußte besonders an einem Zusammenschluß der Theologen liegen. Vielleicht gewann er an ihm einen Rückhalt und eine Stütze. Deshalb suchte er schon im Juli 1726 eine Zusammenkunft Löschers mit dem Hamburger Neumeister herbeizuführen, um durch diesen die niederdeutschen und nordischen Theologen zu gewinnen [2]. Deshalb legte er noch Ende 1727 Löscher nahe, wenigstens die kursächsischen wittenbergisch gesinnten Superintendenten zusammenzuschließen. Damals schrieb er unter dem 15. Dezember:

„Zehn Superintendenten *ὁμόψυχοι*, dünkt mich, könnten zusammengebracht werden, Kembergensis, Tenstadiensis, Jessenensis, Belzigensis, Eilenburgensis, Pirnensis, Seidensis wären gewiß. Sollten denn nicht Misnensis, Wurzensis, Portensis inspector et quem minime praeterire debemus, Rochlizensis, ante omnes vero Zwiccawiensis et Chemnicensis zu gewinnen sein? H. D. Blumberg [3] wird je nicht zurücktreten und H. Greenius [4] könnten per Gleichium disponiert werden."

---

1) Joh. Georg Joch. Vgl. Wotschke, Vom Kampfe des Pietismus wider die Orthodoxie in Wittenberg, Zeitschrift f. Kirchengesch. d. Prov. Sachsen, 1924, S. 116ff.

2) Wittenberg, den 8. Juli 1726: „H. Pastor Neumeister nimmt vielleicht seine Rückreise durch die Lausitz über Wittenberg zurück. Wie wäre es, wenn Ew. Magnif. ihn en passant in Lübben sprächen? Schreiben Sie mir Ihre Gedanken mit nächstem. Denn bei 14 Tagen kommt er wieder von Breslau." Eine Begegnung scheint nicht erfolgt zu sein, wenigstens gedenkt der Hamburger Hauptpastor einer solchen nicht. Vgl. Wotschke, Neumeisters Briefe an Cyprian, Zeitschrift f. Hamburgische Geschichte XXVI, S. 137.

3) Christ. Gotthelf Blumberg (1664—1735), seit 1714 Superintendent in Zwickau.

4) Georg Siegmund Green (1673—1734), seit 1706 Superintendent in Chemnitz.



Dies ist die letzte Nachricht, die ich über den Versuch Löschers, einen Theologenbund zu gründen, habe ermitteln können. Die neuen Anfechtungen, die über ihn und Wernsdorf in Wittenberg hereinbrachen[1], die Ungnade, in die Zeibich fiel, und die ihn zwang, 1728 von Weimar nach Merseburg zu gehen, das strenge Vorgehen gegen alle, die dem neuen Kurse der Dresdener Kirchenpolitik widerstrebten, zwangen ihn, alle Pläne aufzugeben.

1) Reinhardt unter dem 22. Okt. 1727: „Loescherus noster se in omnibus nimis retardari scribit ob turbas Marpergeri et calamitates piorum confessorum Wittebergensium, ut sibi adeo videantur extrema instare.“

Kleine Beiträge zur älteren Papstgeschichte [1]

Von **Erich Caspar**, Königsberg i. Pr.

IV. Zur Interpretation der Kanones III—V von Sardica

Das schwierige kritische Problem, das die Kanones von Sardica der kirchengeschichtlichen und kirchenrechtlichen Forschung seit jeher bereitet haben, hat durch die Arbeit von Gregor v. Hankiewicz in der Zeitschr. d. Savignystiftung f. Rechtsgesch., Kanon. Abt. II (1912), S. 44ff. eine entscheidende Förderung erfahren, und ist damit der endgültigen Lösung nahegebracht worden. v. Hankiewicz hat die von Friedrich in Sitz.-Ber. d. Münchener Akad. 1901, S. 417ff. und Sitz.-Ber. d. Wiener Akad. 1902, S. 383ff. angefochtene Echtheit der Kanones, nach den Verteidigungen von Funk in Kirchengesch. Abhandl. III (1902), S. 159ff. und Turner im Journal of Theol. Studies III (1902), S. 370ff. endgültig sichergestellt; er hat, gleichfalls abschließend, die alleinige Originalität des griechischen Textes erwiesen gegenüber der früher seit den Ballerini, Maassen und Hefele herrschenden Meinung, daß auf der Synode selbst eine doppelsprachige Ausfertigung der Kanones erfolgt sei, und vor allem gegenüber der schon von Friedrich aufgestellten, von Turner aufgenommenen und neubegründeten These, daß eine Urform der verschiedenen überlieferten lateinischen Versionen die alleinige originale Fassung der Kanones darstelle; er hat endlich den eigentümlichen Charakter dieser Kanones III—V, die ein Zwitterding zwischen Verhandlungsprotokoll und Publikation von Beschlüssen darstellen, richtig erkannt.

Was nach v. Hankiewicz noch zu tun übrig bleibt, liegt auf dem Gebiet der Interpretation. Stärker als es bei ihm der Fall ist, muß hierfür die letztgenannte richtige Erkenntnis vom Wesen der sardicensischen Kanones ausgewertet werden. Darüber

1) Vgl. in dieser Zeitschrift XLVI (NF. IX), 1927, S. 321ff.

hinaus ist die augenblickliche **kirchenpolitische Situation**, aus welcher die Kanones hervorgegangen sind, als der eigentliche Schlüssel zu ihrem Verständnis, zu berücksichtigen. Daraus ergeben sich dann wesentliche Modifikationen und Ergänzungen der Auffassung und Wertung der Kanones von Sardica gegenüber v. Hankiewicz und vollends gegenüber seinen Vorgängern in der Forschung.

Der Text der Kanones III—V lautet:

III. *Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε.* (a) *καὶ τοῦτο προστεθῆναι ἀναγκαῖον, ἵνα μηδεὶς ἐπισκόπων ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ ἐπαρχίας εἰς ἑτέραν ἐπαρχίαν, ἐν ᾗ τυγχάνουσιν ὄντες ἐπίσκοποι, διαβαίνῃ, εἰ μήτοι παρὰ τῶν ἀδελφῶν τῶν ἑαυτοῦ κληθείη, διὰ τὸ μὴ δοκεῖν ἡμᾶς τὰς τῆς ἀγάπης ἀποκλείειν πύλας.* (b) *καὶ τοῦτο δὲ ὡσαύτως προνοητέον, ὥστε ἐὰν ἔν τινι ἐπαρχίᾳ ἐπισκόπων τις ἄντικρυς ἀδελφοῦ ἑαυτοῦ καὶ συνεπισκόπου πρᾶγμα σχοίη, μηδέτερον ἐκ τούτων ἀπὸ ἑτέρας ἐπαρχίας ἐπισκόπους ἐπιγνώμονας ἐπικαλεῖσθαι.* (c) *εἰ δὲ ἄρα τις ἐπισκόπων ἔν τινι πράγματι δόξῃ κατακρίνεσθαι καὶ ὑπολαμβάνει ἑαυτὸν μὴ σαθρὸν ἀλλὰ καλὸν ἔχειν τὸ πρᾶγμα, ἵνα καὶ αὖθις ἡ κρίσις ἀνανεωθῇ, εἰ δοκεῖ ὑμῶν τῇ ἀγάπῃ, Πέτρου τοῦ ἀποστόλου τὴν μνήμην τιμήσωμεν καὶ γραφῆναι παρὰ τούτων τῶν κρινάντων Ἰουλίῳ τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης, ὥστε διὰ τῶν γειτνιώντων τῇ ἐπαρχίᾳ ἐπισκόπων, εἰ δέοι, ἀνανεωθῆναι τὸ δικαστήριον, καὶ ἐπιγνώμονας αὐτὸς παράσχοι· εἰ δὲ μὴ συστῆναι δύναται τοιοῦτον αὐτοῦ εἶναι τὸ πρᾶγμα, ὡς παλινδικίας χρῄζειν, τὰ ἅπαξ κεκριμένα μὴ ἀναλύεσθαι, τὰ δὲ ὄντα βέβαια τυγχάνειν.*

IV. *Γαυδέντιος ἐπίσκοπος εἶπεν. εἰ δοκεῖ, ἀναγκαῖον προστεθῆναι ταύτῃ τῇ ἀποφάσει, ἥντινα ἀγάπης εἰλικρινοῦς πλήρη ἐξενήνοχας, ὥστε ἐάν τις ἐπίσκοπος καθαιρεθῇ τῇ κρίσει τούτων τῶν ἐπισκόπων τῶν ἐν γειτνίᾳ τυγχανόντων, καὶ φάσκῃ πάλιν ἑαυτῷ ἀπολογίας πρᾶγμα ἐπιβάλλειν, μὴ πρότερον εἰς τὴν καθέδραν αὐτοῦ ἕτερον ὑποκαταστῆναι, ἐὰν μὴ ὁ τῆς Ῥωμαίων ἐπίσκοπος ἐπιγνοὺς περὶ τούτου ὅρον ἐξενέγκῃ.*

V. *Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπεν.* (a) *ἤρεσεν, ἵν' εἴ τις ἐπίσκοπος καταγγελθείη, καὶ συναθροισθέντες οἱ ἐπίσκοποι τῆς ἐνορίας τῆς αὐτῆς τοῦ βαθμοῦ αὐτὸν ἀποκινήσωσι, καὶ ὥσπερ ἐκκαλεσάμενος καταφύγῃ ἐπὶ τὸν μακαριώτατον τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ἐπίσκοπον, καὶ βουληθείη αὐτοῦ διακοῦσαι, δίκαιόν τε εἶναι νομίσῃ ἀνανεώσασθαι αὐτοῦ τὴν ἐξέτασιν τοῦ πράγματος, γράφειν τούτοις τοῖς συνεπισκόποις καταξίωσῃ τοῖς ἀγχιστεύουσι τῇ ἐπαρχίᾳ, ἵνα αὐτοὶ ἐπιμελῶς καὶ μετὰ ἀκριβείας ἕκαστα διερευνήσωσι, καὶ κατὰ τὴν τῆς ἀληθείας πίστιν ψῆφον περὶ τοῦ πράγματος ἐξενέγκωσιν.* (b) *Εἰ δέ τις ἀξιῶν καὶ πάλιν αὐτοῦ τὸ πρᾶγμα ἀκουσθῆναι, καὶ τῇ δεήσει τῇ ἑαυτοῦ τὸν Ῥω-*

μαίων ἐπίσκοπον δόξειεν[1], *ἀπὸ τοῦ ἰδίου πλευροῦ πρεσβυτέρους ἀποστείλοι, εἶναι ἐν τῇ ἐξουσίᾳ αὐτοῦ τοῦ ἐπισκόπου, ὅπερ ἂν καλῶς ἔχειν δοκιμάσῃ καὶ ὁρίσῃ δεῖν, ἀποσταλῆναι τοὺς μετὰ τῶν ἐπισκόπων κρινοῦντας, ἔχοντάς τε τὴν αὐθεντίαν τούτου παρ' οὗ ἀπεστάλησαν, καὶ τοῦτο θετέον· εἰ δὲ ἐξαρκεῖν νομίσῃ πρὸς τὴν τοῦ πράγματος ἐπίγνωσιν καὶ ἀπόφασιν τοῦ ἐπισκόπου, ποιήσει ὅπερ ἂν τῇ ἐμφρονεστάτῃ αὐτοῦ βουλῇ καλῶς ἔχειν δόξῃ. ἀπεκρίναντο: τὰ λεχθέντα ἤρεσεν.*

Dieser Text, wie die gesamten Kanones von Sardica, gibt sich nicht als objektiv gefaßter Gesetzeswortlaut, wie etwa die nicaenischen Kanones vom Jahre 325, sondern als eine Reihe fortlaufender Reden (mit Nennung der Redner), denen jeweils am Schluß, ebenfalls zumeist in direkter Rede, die Zustimmung der Versammlung beigefügt ist; er ist also in der Form eines Verhandlungsprotokolls abgefaßt. Das Besondere der Kanones III—V ferner ist, daß, im Unterschied von allen übrigen, nicht bei jedem von ihnen, sondern nur beim letzten (V) die Zustimmung der Versammlung vermerkt ist. Da sich Kanon III und IV nun inhaltlich zum Teil mit Kanon V decken, so läßt sich der Unterschied dahin formulieren, daß III und IV zwei Propositionen sind, V dagegen der eigentliche Beschluß, der „Kanon" im Sinne sonstiger Kanones ist; anders ausgedrückt, daß III und IV Vorstadien des Endstadiums V darstellen. Der Charakter der sardicensischen Kanones als Verhandlungsprotokoll tritt bei diesen römischen III—V also am stärksten in Erscheinung; er ist bei der Interpretation in erster Linie in Rücksicht zu ziehen.

Im Kanon IIIc bringt Bischof Hosius von Cordova, der Vorsitzende der Synode und ihr Wortführer in der großen Mehrzahl der übrigen Kanones, selbst eine erste auf Rom bezügliche Proposition vor: „Wenn ein Bischof in einer Sache verurteilt erscheint und nicht eine faule, sondern eine gute Sache zu haben meint, so wollen wir, wenn es Eurer Liebe gefällt, das Gedächtnis des Apostels Petrus ehren, und es möge von Seiten der Urteiler an Julius, den Bischof von Rom, geschrieben werden." Diese Formulierung kennzeichnet sich als freie Debatterede; sie

[1]) Mansi emendiert *κινεῖν δόξῃ ἵν' ἀπὸ κτλ.*; bei Photius Syntagma (Migne Patr. graec. IV, 472) lautet der Text: *κρίνειν δόξει ἀπὸ — ἀποστείλοι, ἵνα ἐν τῇ ἐξουσίᾳ αὐτοῦ τοῦ ἐπισκόπου κτλ.*

sagt nicht, wie ein Gesetzestext (und wie dementsprechend der zum Beschluß erhobene Schlußantrag in Kanon V), was die Synode hinsichtlich des römischen Bischofs als solchen für gut befunden hat (ἤρεσεν in Kanon V), sondern sie schlägt vor („wir wollen"), sie motiviert unlegislatorisch („um das Gedächtnis des Apostels Petrus zu ehren"), und sie spricht von der Einzelperson des amtierenden römischen Bischofs Julius. Der Redner nennt aber eben diesen, weil er bei seinem Vorschlag einen konkreten Fall im Auge hat, und wer seine Rede und die anschließenden Formulierungen interpretieren will, wird daher guttun, den äußeren Anlaß gleichfalls dauernd im Auge zu behalten.

Dieser konkrete Fall, und zugleich die letzte Ursache des Konzils von Sardica, war die Sache des Athanasius von Alexandria, welche die gesamte Kirche, und das Reich dazu, beinahe ein Menschenalter lang dauernd in Atem gehalten hat. Sie lag, kurz gesagt, und ohne daß hier auf die Einzelheiten eingegangen zu werden brauchte, folgendermaßen. Athanasius war auf einem von Konstantin berufenen Reichskonzil von Tyrus im Jahre 335 durch die in Nicaea 325 unterlegene, inzwischen vom Kaiser wieder restituierte Bischofspartei unter Führung des Eusebius von Nikomedia abgesetzt und vom Kaiser in die Verbannung nach Trier geschickt worden. Die Begnadigung durch den westlichen Teilherrscher Konstantin II. im Jahre 338 hatte ihn dann auf seinen Bischofssitz zurückgeführt, zugleich aber wilde Kämpfe mit den Eusebianern, welche ihm Gegenbischöfe entgegenstellten, entfesselt[1]. Athanasius sowohl wie die Eusebianer warben um die Bundesgenossenschaft des römischen Bischofs Julius, und dieser versuchte mittels einer römischen Synode im Jahre 341 die Entscheidung des Streits an sich zu bringen. Dieser Versuch schlug fehl, weil der orientalische Episkopat sich der Einladung versagte und die prinzipiellen Standpunkte auf beiden Seiten unvereinbar waren. Die Eusebianer behaupteten, Julius habe wider das kirchliche Recht und die Kanones das Synodalurteil von

1) Quelle für das Folgende ist das Schreiben des Julius JK. 186 in Athanasii Apologia contra Arianos c. 21 ff. (Migne, Patr. graec. XXV, S. 281 ff.); aus ihm (sowie aus Zitaten bei Sozomenos Hist. eccl. III, 8) ist auch das Schreiben der Eusebianer in weitem Maße zu rekonstruieren, vgl. die Zusammenstellung bei Ed. Schwartz, Gött. Nachr. 1911, S. 494 ff.

Tyrus über Athanasius mißachtet; Julius aber gab ihnen den Vorwurf zurück: sie selbst seien vielmehr „Mißächter der Synode", nämlich der nicaenischen, auf welcher die „Arianer", d. h. die Eusebianer, endgültig verdammt worden seien. Gegen die Argumentation mit dem Urteil von Tyrus aber schrieb er[1]:

Οἱ γὰρ παῤῥησίαν ἔχοντες, ἐφ' οἷς πεποιήκασι, καί, ὡς αὐτοὶ λέγουσι, κεκρίκασιν, οὐκ ἀγανακτοῦσιν, εἰ παρ' ἑτέρων ἐξετάζοιτο ἡ κρίσις, ἀλλὰ θαῤῥοῦσιν, ὅτι, ἃ δικαίως ἔκριναν, ταῦτα ἄδικα οὐκ ἄν ποτε γένοιτο. Διὰ τοῦτο καὶ οἱ ἐν τῇ κατὰ Νικαίαν μεγάλῃ συνόδῳ συνελθόντες ἐπίσκοποι οὐκ ἄνευ θεοῦ βουλήσεως συνεχώρησαν ἐν ἑτέρᾳ συνόδῳ τὰ τῆς προτέρας ἐξετάζεσθαι, ἵνα καὶ οἱ κρίνοντες πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχοντες τὴν ἐσομένην δευτέραν κρίσιν μετὰ πάσης ἀσφαλείας ἐξετάζωσι, καὶ οἱ κρινόμενοι πιστεύωσι, μὴ κατ' ἔχθραν τῶν προτέρων, ἀλλὰ κατὰ τὸ δίκαιον ἑαυτοὺς κρίνεσθαι. Εἰ δὲ τὸ τοιοῦτον ἔθος παλαιὸν τυγχάνον, μνημονευθὲν δὲ καὶ γραφὲν ἐν τῇ μεγάλῃ συνόδῳ, ὑμεῖς τοῦτο παρ' ὑμῖν ἰσχύειν οὐ θέλετε; ἀπρεπὴς μὲν ἡ τοιαύτη παραίτησις.

Der nicaenische Kanon, den Julius hier anzog, war der fünfte[2]:

Περὶ τῶν ἀκοινωνήτων γενομένων, εἴτε τῶν ἐν τῷ κλήρῳ, εἴτε ἐν λαικῷ τάγματι, ὑπὸ τῶν καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν ἐπισκόπων κρατείτω ἡ γνώμη κατὰ τὸν κανόνα τὸν διαγορεύοντα τοὺς ὑφ' ἑτέρων ἀποβληθέντας ὑφ' ἑτέρων μὴ προσίεσθαι. ἐξεταζέσθω δὲ μὴ μικροψυχίᾳ ἢ φιλονεικίᾳ ἤ τινι τοιαύτῃ ἀηδίᾳ τοῦ ἐπισκόπου ἀποσυνάγωγοι γεγένηνται. Ἵνα οὖν τοῦτο τὴν πρέπουσαν ἐξέτασιν λαμβάνῃ, καλῶς ἔχειν ἔδοξεν ἑκάστου ἐνιαυτοῦ καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν δὶς τοῦ ἔτους συνόδους γίνεσθαι, ἵνα κοινῇ πάντων τῶν ἐπισκόπων τῆς ἐπαρχίας ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένων τὰ τοιαῦτα ζητήματα ἐξετάζοιτο καὶ οὕτως οἱ ὁμολογουμένως προσκεκρουκότες τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ λόγον ἀκοινώνητοι παρὰ πᾶσιν εἶναι δόξωσι, μέχρις ἂν τῷ κοινῷ τῶν ἐπισκόπων δόξῃ τὴν φιλανθρωποτέραν ὑπὲρ αὐτῶν ἐκθέσθαι ψῆφον κτλ.

Dieser Kanon paßte, wie man sieht, nur schlecht auf den vorliegenden Fall des Athanasius, in welchem es sich nicht um Überprüfung eines bischöflichen Urteils durch die Provinzialsynode, sondern um Überprüfung eines Synodalurteils über einen Bischof durch eine andere Synode handelte. Besser steht es dagegen mit der Berufung auf den „Brauch seit alters". Niemals hat in der Tat in der alten Kirche die Vorstellung bestanden,

[1]) L. c. c. 22.
[2]) Vgl. Ed. Schwartz, Gött. Nachr. 1911, S. 497, Anm. 6.



daß eine Synode definitiv rechtsverbindliche Entscheidungen fällen könne[1]. Denn jede Synode galt einerseits als vom hl. Geist geleitet und war somit autonom; ihre Rechtsentscheidungen anderseits gewannen erst Rechtskraft, wenn und soweit sie von der Gesamtheit der Kirche rezipiert wurden, und sie konnten durch anderslautende Entscheidungen anderer Synoden, sofern diese eine Rezeption erfuhren, beseitigt werden. Es gab weder eine Rangordnung von Synoden in mehreren Instanzen, noch ein in prozessualen Rechtsformen sich vollziehendes Synodalverfahren, weder Abstimmungen noch Majoritätsbeschlüsse. Es gab vielmehr theoretisch nur einstimmige, vom hl. Geist eingegebene Beschlüsse, welche die Dissentierenden als Schismatiker oder Häretiker erscheinen ließen; praktisch aber war die Entscheidung im Sinne der Partei, welche die Synode beherrschte, von vornherein gegeben, und alles hing davon ab, wie weit die Synodalbeschlüsse zur Rezeption in der Gesamtkirche gelangten. Die Gültigkeit von synodalen Sentenzen war theoretisch, wie das Verfahren selbst, nicht eine Frage des Rechts, sondern der freiwilligen, vom Geist gewirkten Zustimmung, praktisch eine Machtfrage.

Auch die neuen vom Kaiser berufenen Synoden als Institutionen der Reichskirche waren keine Repräsentationen oder Parlamente der Gesamtkirche im verfassungsrechtlichen Sinne. Auch ihre Verhandlungen vollzogen sich in den alten charismatischen, nicht in prozessualrechtlichen Formen. Aber sie wurden doch aus dem Niveau der lokalen Synoden faktisch als etwas Besonderes herausgehoben. Ein höherer Rang wurde schon Nicaea mit der Bezeichnung als „der großen und heiligen Synode“ allgemein zuerkannt; er beruhte auf dem durch die kaiserliche Berufung begründeten amtlichen Charakter als Reichskonzil, das heißt auf einem der altsynodalen Gedankenwelt fremden, reichskirchlichen Element. Den Argumentationen der Antiochener lag der reichskirchliche Gedanke zugrunde, daß die auf einem vom Kaiser berufenen Reichskonzil von Tyrus erfolgte Absetzung des Athanasius nicht durch eine römische Synode aufgehoben werden könne. Julius argumentierte dagegen mit der nach altsynodalem Gewohn-

[1]) Die im folgenden wiedergegebene Theorie der Synode hat nach Sohm vor allem Ed. Schwartz entwickelt.

heitsrecht erforderlichen, im Falle von Tyrus mangelnden allgemeinen kirchlichen Rezeption der dortigen Beschlüsse. Aus Besorgnis vor der angedrohten schismatischen Abkehr des gesamten Orients scheute Julius vor der konsequenten Verfolgung des Plans einer autonomen römischen Synodalentscheidung für Athanasius zurück. Man trug vielmehr, zumal ein neues Reichskonzil, die Enkäniensynode von Antiochia im Jahre 341, das Urteil gegen Athanasius erneut bestätigte, jetzt auch im Abendland den neuen reichskirchlichen Rechtsverhältnissen Rechnung und betrieb bei dem westlichen Kaiser Konstans die Berufung eines neuen, aus Orient und Okzident beschickten Reichskonzils über die Athanasiusangelegenheit. Der Plan gelang soweit, daß auch der östliche Kaiser Konstantius seine Zustimmung gab und sogar als Versammlungsort Sardica akzeptierte, das an der Grenze beider Reichshälften, aber noch auf abendländischem Boden gelegen war, was keinen Zweifel darüber ließ, in welcher Richtung die neue Reichssynode gesteuert werden sollte. Aber die eusebianische Majorität des orientalischen Episkopats bot sich zu diesem leicht zu durchschauenden Spiel nicht her. Sie veranstaltete noch vor dem Zusammentritt der Synode eine Sezession und ließ einen Protest ergehen. Die Synode von Sardica kam infolgedessn nur als ein Rumpfkonzil der Abendländer zustande.

So beschaffen war die Situation, aus welcher heraus die Kanones III—V von Sardica entstanden sind, und den konkreten Fall des Athanasius samt seinen Problemen und Lösungsversuchen hatten sie im Auge. W i e s o l l t e, s o l a u t e t e d a s P r o b l e m, e i n B i s c h o f s e i n R e c h t w i d e r e i n e S y n o d e f i n d e n? Der praktische Lösungsversuch, der vorlag, war die Improvisation, zu welcher die eusebianischen Gesandten selbst unvorsichtigerweise den Anstoß gegeben hatten, daß die Absetzung des Athanasius in Tyrus vor eine römische Synode unter Julius' Vorsitz zu erneuter Verhandlung gezogen worden war. Auf eben diesen Fall war die erste Proposition des Hosius (III c) eingestellt, indem sie Julius persönlich namhaft machte; „es möge an Bischof Julius geschrieben werden", war sogar eine wörtliche Anknüpfung an den Brief des römischen Bischofs, der geschrieben hatte: „Wisset Ihr nicht, daß es ein Gewohnheitsrecht ist, daß zuvor an uns

geschrieben werde?"[1] Hosius schlug vor, daß ein von der (Provinzial-)Synode verurteilter Bischof sich an Julius von Rom wenden solle, falls er ein neues, günstigeres Urteil glaubte erstreiten zu können; dann sollte in Rom entschieden werden, ob triftige Gründe für eine Neuaufnahme des Verfahrens beständen; wenn ja, sollte Julius selbst aus den der Provinz benachbarten Bischöfen neue Richter bestellen, wenn nein, das einmal gefällte Urteil in Kraft bleiben. Treffend hat schon v. Hankiewicz[2] gegenüber früheren irrtümlichen und auf die lateinischen Versionen[3] gestützten Interpretationen betont, daß „der Papst nicht die zweite Instanz bildet, welche in der Lage wäre, die Streitsache des in erster Instanz durch das Urteil des Komprovinzialen deponierten Bischofs nochmals selbständig zu verhandeln und daraufhin eine Sentenz zu fällen, sondern ... daß ihm bloß das Recht zusteht, ein neues Verfahren anzuordnen". Er hat ebenso treffend auf das *ὥσπερ ἐκκαλεσάμενος* an der entsprechenden Stelle im Kanon V hingewiesen, worin liege, „daß die Merkmale einer Appellation im technischen Sinne ... nicht gegeben sind"[4].

Die zweite Proposition des Gaudentius, die ein Verbot sofortiger Neubesetzung des Stuhles eines zur Absetzung verurteilten Bischofs vorsehen will, hat gleichfalls den konkreten Fall des Athanasius im Auge; denn in Alexandria hatten die Gegner alsbald eine vollendete Tatsache zu schaffen versucht, indem sie Gegenbischöfe — zuerst Pistos, dann Gregor — gegen Athanasius aufstellten. Die in Kanon IV vorgeschlagene Kautele betrifft also den Spezialfall eines Absetzungsurteils, während Kanon III generell von Verurteilungen gesprochen hatte. Diese zweite Proposition sieht ferner, wie v. Hankiewicz richtig beobachtet hat[5], noch eine weitere, dritte Verhandlung vor; denn sie spricht von dem Fall, daß diese benachbarten Bischöfe (rückverweisend auf die laut Kanon III von Julius zur zweiten Verhand-

1) L. c. c. 35: *Ἢ ἀγνοεῖτε, ὅτι τοῦτο ἔθος ἦν πρότερον γράφεσθαι ἡμῖν, καὶ οὕτως ἔνθεν ὁρίζεσθαι τὰ δίκαια;*

2) L. c. S. 64. 3) Siehe unten S. 176 ff.

4) Er hätte noch hinzufügen sollen, daß eine wirkliche Appellation aus dem Grunde nicht in Betracht kommt, weil sie zu den prozessualen Rechtsmitteln gehört, welche dem ursprünglichen juristischen Wesen der geistlichen Gerichtsbarkeit als einer schiedsrichterlichen überhaupt fremd sind; vgl. die nächste Studie Nr. V.

5) L. c. S. 65.

lung zu bestellenden Nachbarbischöfe) ein Absetzungsurteil gefällt hätten, und daß der Verurteilte „abermals“ Berufung einlegt; sie verlangt, daß sodann die Wiederbesetzung des Stuhls sistiert werde, „bis der römische Bischof darüber (oder über ihn) erkannt und eine Entscheidung (*ὅρος*) gefällt habe“.

v. Hankiewicz interpretiert den letzten Satz[1]: „Der Bischof von Rom bildet also die dritte Instanz“, und er weist die Möglichkeit, „daß der Vorschlag des Gaudentius ohne Approbation der Synode geblieben ist“, ausdrücklich ab; denn er glaubt die genaue Entsprechung des Schlußsatzes der zweiten Proposition (IV) im Schlußsatz des akklamierten Definitivantrags, des eigentlichen „Kanons“ (Vb), wiederzufinden, den er folgendermaßen interpretiert[2]: „Falls aber jemand auch nach dem zweitinstanzlichen Urteil verlangt, daß seine Angelegenheit nochmals verhandelt werde, so soll wieder der römische Bischof entscheiden, ob diesem Begehren des Verurteilten stattzugeben sei. Gibt er demselben statt, so kommt es zum Verfahren in dritter Instanz. Und diese dritte Instanz ist, ganz nach Ermessen des römischen Bischofs, entweder das Gericht der Bischöfe in Gemeinschaft mit Priestern, welche er aus seiner Umgebung abordnet, und welche dann als Vertreter des Papstes die diesem gebührende Stellung einnehmen, oder er selbst in Person kann in dritter Instanz richten, falls er glaubt, daß er selbst es hinlänglich vermag, in der Sache des in zweiter Instanz verurteilten Bischofs ein Urteil zu fällen.“

Von der entscheidenden Stelle des Textes sagt er[3]: „Der Genetiv *τοῦ ἐπισκόπου* ist in Verbindung zu bringen mit *τοῦ πράγματος*: wenn aber der römische Bischof glaubt, daß er selbst für die Entscheidung der Streitsache des Bischofs hinreicht, so mag er tun, was ihm gut scheint.“

Das führt zur Interpretation des wichtigsten, weil zum definitiven Beschluß erhobenen Kanons V. Es ist die schwierigste Aufgabe, weil der Text nicht allein an mehreren Stellen schlecht überliefert ist, sondern vor allem, weil er gegenüber den freier formulierten Propositionen mit legislatorischer Verantwortung aufgesetzt und deshalb in seinem Wortlaut sehr genau zu prüfen ist.

v. Hankiewicz interpretiert das Verhältnis der Propositionen zum Endbeschluß folgendermaßen[4]: „In den Kanones III

---

[1]) L. c. S. 66. [2]) L. c. S. 67. [3]) S. 72. [4]) L. c. S. 69.

und IV selbst finden wir ... keinen Anhaltspunkt dafür, daß die Synode diesen Vorschlägen des Osius und Gaudentius ihre Approbation erteilt hätte. Diese geht erst aus Kanon V hervor, wenn man sich vor Augen hält, daß Osius seine Rede mit *ἤρεσεν*, placuit = es **hat** gefallen (also bereits vollendete Handlung) einleitet und der nun folgende Inhalt dieses *ἤρεσεν* übereinstimmt mit dem sachlichen Inhalt der Kanones III und IV. Die Rede des Osius im Kanon V ist präziser als diejenige in III und IV und stellt sich als Resumé dieser zwei Kanones dar."

Dagegen ist Folgendes einzuwenden. Zunächst ist Kanon V jedenfalls mehr als ein Resumé von Kanon III und IV. Denn er bringt für die „dritte Instanz", besser die zweite Neuaufnahme des Verfahrens, als die eine Eventualität, die in keiner der Propositionen erwähnte **positive** Bestimmung, daß der römische Bischof dies Urteilerkolleg des ersten Neuaufnahmeverfahrens der benachbarten Bischöfe durch von seiner Seite entsandte römische Presbyter ergänzen kann, falls die zweite Provokation des verurteilten Bischofs einen dahin gehenden Wunsch vorbringt[1]. Es ist wiederum zu beachten, daß dieser Beschluß an der Wirklichkeit des Tages orientiert ist. Ebendies nämlich war der Fall der Synode von Sardica, zu welcher, einem seit Arles 314 und Nicaea 325 eingebürgerten Brauch zufolge, römische Presbyter entsandt worden waren; und auch zu der Zusatzbemerkung des Kanons V, daß diese römischen Presbyter die *αὐθεντία* dessen der sie sandte, haben sollten, liefert Sardica selbst den Kommentar: die Enzyklika der Synode an alle Bischöfe[2] bringt unter den Unterschriften sogleich nach dem Vorsitzenden Hosius die folgende[3]: *Ἰούλιος Ῥώμης δι' Ἀρχιδάμου καὶ Φιλοξένου πρεσβυτέρων.*

1) Der hier verderbte Text muß, wie mir scheint, so konstruiert werden, daß der von *εἰ* abhängige Vordersatz bis *ἀποστείλοι* reicht, und der Hauptsatz mit *εἶναι* beginnt. In *δόξειεν* steckt also der Sinn „geneigt, willfährig machen" (scil. den römischen Bischof dem Antrage des Verurteilten), und *ἀποστείλοι* dürfte in einen von *δόξειεν* (?) abhängigen Infinitiv *ἀποστεῖλαι* zu emendieren sein. Der Verurteilte selbst regt also die Entsendung römischer Presbyter an; denn wollte man schon hier den römischen Bischof zum Subjekt dieses Beschlusses machen, so ergäbe sich die Schwierigkeit, daß im nächsten Satz mit *ἀποσταλῆναι κτλ.* genau dasselbe noch einmal gesagt wäre (so der Photiustext, der statt *εἶναι* setzt *ἵνα* und dadurch den Hauptsatz zu einem tautologischen Folgesatz des ersten macht.

2) Athanas. Apol. contra Arianos c. 44 ff. (Migne, Patr. graec. XXV, S. 323 ff.).

3) L. c. c. 50, S. 337.

Ist nun die zweite, im Kanon V vorgesehene Eventualität wirklich nur ein „präziseres Resumé“ von Kanon IV? Dort heißt es klar und bündig: „ehe nicht der römische Bischof darüber (resp. über ihn, den Abgesetzten) eine Entscheidung (*ὅρος*) gefällt hat“. Der „entsprechende“ Satz im Kanon V ist das Gegenteil von „präzis“: „er (der römische Bischof) wird tun, was seinem wohlerwogenen Ratschluß gut erscheint“, und noch seltsamer klingt der vorangehende Bedingungssatz: „wenn er aber zu genügen erachtet für die Prüfung und Begutachtung der Sache des Bischofs“[1]. Was hat diese gewundene und befremdlich motivierte Formulierung zu bedeuten? Ohne Zweifel schwächt sie das *ὅρον ἐκφέρειν* der zweiten Proposition ab; denn es kann kein Zufall sein, daß das Wort „Entscheidung fällen“ verschwunden und statt dessen jene vage Phrase eingesetzt ist.

Man wird der Lösung des Rätsels näher kommen, wenn man von der Tatsache ausgeht, daß schließlich auch diese zweite ins Auge gefaßte Eventualität in den Tatsachen des Athanasiusprozesses vorgebildet war. Auf der römischen Synode von 341 hatte Julius ja von sich aus ein Urteil in der Athanasiussache gefällt, ein Urteil, das die Synode von Sardica inhaltlich bejahte und zu ihrem eigenen machte, indem sie an die ägyptischen Bischöfe[2] schrieb:

φανερὰ καὶ δίκαια καθέστηκεν ἡ κρίσις τοῦ ἀδελφοῦ καὶ συνεπισκόπου ἡμῶν Ἰουλίου· οὐ γὰρ ἀσκεπτὶ βεβούλευται, ἀλλὰ καὶ μετ᾽ ἐπιμελείας ὥρισεν, ὥστε μηδὲ ὅλως διστάσαι περὶ τῆς κοινωνίας τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν Ἀθανασίου.

Die Synodalen von Sardica standen also vor einer Tatsache, der sie in ihrer auf den vorliegenden Fall zugeschnittenen legislatorischen Fixierung Rechnung zu tragen nicht umhin konnten.

---

[1]) Er ist so seltsam, daß ich lange geschwankt habe, ob nicht die alte Emendation von Hefele, Konziliengeschichte I, S. 570 *τοὺς ἐπισκόπους* richtig sei, und man übersetzen müsse, „wenn er aber meint, daß die Bischöfe (der Nachbarschaft, im zweiten Verfahren) genügen“; denn das *ἐξαρκεῖν* scheint auf den ersten Blick nur sinnvoll, wenn es von der niederen, nicht von der höheren Instanz gebraucht wird. Aber für die v. Hankiewiczsche Konstruktion des *πρὸς τὴν τοῦ πράγματος ἐπίγνωσιν καὶ ἀπόφασιν τοῦ ἐπισκόπου* scheint mir die frühere Stelle (Va) *ἀνανεώσασθαι αὐτοῦ τὴν ἐξέτασιν τοῦ πράγματος* (vgl. auch *αὐτοῦ τὸ πρᾶγμα* im ersten Satz von Vb), mit der gleichen Auseinanderziehung der beiden Genetive entscheidend zu sprechen. Dann erfordert jedoch das *ἐξαρκεῖν* eine sachliche Interpretation, welche die seltsame Wahl dieses Ausdrucks befriedigend aufhellt.

[2]) Bei Athanasius, Apologia contra Arianos c. 37—39, l. c. c. 37, S. 312.

Aber es muß in den Debatten, die man sich zwischen zweiter Proposition (IV) und endgültiger Fassung (V) in Gedanken zu ergänzen hat, eingehend, und wohl auch zwiespältig, über die dem römischen Bischof zuzuweisende Rolle verhandelt worden sein. Denn das Endresultat war alles andere, als ein freudiges und offenes Bekenntnis zu einer oberstrichterlichen Stellung des römischen Bischofs in der Gesamtkirche, als welches es oft gepriesen worden ist, wiewohl eine solche Haltung dem Selbstbewußtsein und der Tradition der Synoden durchaus widerstreitet. An der Tatsache, daß Julius über Athanasius ein Urteil gefällt hatte, konnten die Gesetzgeber von Sardica nicht vorübergehen; aber die Form, in welcher sie ihr Rechnung trugen, erweckt durchaus den Anschein, als sei die Meinung der Synodalen gewesen, ein Vorgang wie der vom Jahre 341 solle eine Ausnahme sein, und der römische Bischof möchte in der Regel in „wohlerwogenem Ratschlag" zu der Überzeugung kommen, daß er allein nicht „genüge", sondern das Urteil über Bischöfe besser der Synode der Nachbarbischöfe überlasse.

Kanon V ist also nicht ein einfaches Resumé von Kanon IV, und ebensowenig trifft das für den Kanon III zu. Dort ist nämlich, wie schon v. Hankiewicz[1] richtig beobachtet hat, „nicht ausdrücklich gerade von der Absetzung eines Bischofs ..., sondern ganz allgemein davon die Rede, daß in einem Streite zweier Bischöfe die erste Instanz aus den Bischöfen der Eparchie gebildet werden soll. Ebenso enthält auch Absatz 3 (IIIc) nichts Ausdrückliches von einer Absetzung. Es heißt da bloß, daß, wenn ein Bischof in irgendeiner Streitsache verurteilt worden ist, es ihm möglich sein soll, mit Genehmigung des römischen Bischofs eine neue Untersuchung seiner Sache zu erlangen. Das *ἔν τινι πράγματι* scheint sogar ganz deutlich zum Ausdruck zu bringen, daß dieser Vorschlag des Osius (Absatz 3), betreffend die Schaffung einer zweiten Instanz, auf alle Arten von Verurteilungen Bezug habe, und nicht nur für den speziellen Fall berechnet sei, daß das Urteil auf Absetzung lautet". v. Hankiewicz sieht zwei Möglichkeiten der Erklärung. Entweder ist Kanon III von dem „präziseren" Kanon V her rückschauend so zu erklären, daß auch

1) S. 69.

dort nur der spezielle Fall der Absetzung gemeint sei, oder es sind im Kanon III—V zwei Fälle unterschieden[1]: „ein allgemeiner Fall von Verurteilung, wo dann ein Verfahren nur in zwei Instanzen möglich ist (I. Instanz: Komprovinzialen, II. Instanz: vom Bischof von Rom näher zu bestimmende Bischöfe der Nachbareparchien des Angeklagten), und dann der besondere Fall der Absetzung, wo ein zweimaliger Rechtsgang möglich ist (I. Instanz: Komprovinzialen, II. Instanz: Nachbarbischöfe, III. Instanz: Bischof von Rom oder Bischöfe gemeinsam mit päpstlichen Legaten)". Er erblickt für die letztere Möglichkeit freilich die Schwierigkeit, daß dann „das Resumé des Osius in Kanon V sich nur auf Kanon IV bezieht, der Kanon III also nicht in den Bereich des ἤρεσεν von Kanon V fällt"[2]. „Wer jedoch", so schließt er[3], „diese Schwierigkeit zu überbrücken im Stande ist, indem er eine stichhaltige Erklärung für das Fehlen der Schlußklausel im Kanon III beizubringen vermag, dem wird eingeräumt werden müssen, daß die zuletzt ausgeführte Interpretation sogar den Vorzug verdient."

Ich glaube, daß auch diese an sich richtigen Beobachtungen in der Beurteilung etwas anders zu wenden sind. An der Tatsache, daß die erste Proposition generell von Verurteilungen, dagegen Kanon V, wie die zweite Proposition (Kanon IV), nur von Absetzung spricht, ist nicht zu rütteln. Die Möglichkeit, auch Kanon III nur auf Absetzung zu deuten, welcher v. Hankiewicz den Vorzug gibt, scheidet also m. E. aus. Die Behauptung aber, daß es bei der zweiten Interpretationsmöglichkeit einer stichhaltigen Erklärung für das Fehlen der Schlußklausel in Kanon III bedürfe, geht von der Voraussetzung aus, daß Kanon V nichts anderes als ein präziseres Resumé von Kanon III und IV sei. Zu den bereits erörterten Einwänden gegen diese Voraussetzung kommt noch der weitere, daß Kanon III a und b, als nicht auf Rom bezüglich, überhaupt nicht unter das in Kanon V Behandelte einbegriffen sind.

Von den zwei Interpretationsmöglichkeiten v. Hankiewicz' bleibt also nur die zweite. Kanon III fällt sowohl mit dem letzten Abschnitt c als vollends mit den Abschnitten a und b außerhalb des Bereichs von Kanon V, und die Frage ist vielmehr die, ob das

[1]) L. c. S. 70. [2]) L. c. S. 71. [3]) Ibid.

ἤρεσεν am Schluß von V sich trotzdem rückwirkend auch auf Kanon III erstreckt. Man wird sie nicht formallogisch, wie es v. Hankiewicz versucht, sondern nur aus der Eigenart der protokollarischen Aufzeichnung, die in den Kanons III—V vorliegt, lösen können. In allen übrigen sardicensischen Kanones ist die protokollartige Fassung: Antrag und Akklamation, nur eine äußere Form; das Verhandlungsprotokoll wird in letzter Abbreviatur auf den akklamierten Schlußantrag gegeben. Nur bei dem wichtigsten und aktuellsten Verhandlungsgegenstand, bei der durch den Verlauf der Athanasiusangelegenheit angeregten Frage nach der Rolle des römischen Bischofs in kirchlichen Prozessen, wird mehr gegeben, nämlich eine Genesis des Endergebnisses; freilich auch sie nur in Abbreviatur: nicht der ganze Verlauf der Debatte, in der Weise mitstenographierter Synodalprotokolle wird reproduziert, sondern nur ihre Höhepunkte, wo sie sich zu formulierten Anträgen verdichtet. Es ergab sich bereits, daß zwischen dem klaren *ἐὰν μὴ ὁ τῆς Ῥωμαίων ἐπίσκοπος ἐπιγνοὺς περὶ τούτου ὅρον ἐξενέγκῃ* der zweiten Proposition in Kanon IV und dem vorsichtig verklausulierten *εἰ δὲ ἐξαρκεῖν νομίσῃ πρὸς τὴν τοῦ πράγματος ἐπίγνωσιν καὶ ἀπόφασιν ἐπισκόπου, ποιήσει, ὅπερ ἂν τῇ ἐμφρονεστάτῃ αὐτοῦ βουλῇ καλῶς ἔχειν δόξῃ* der angenommenen Endfassung über die Formulierung dieses diffizilsten Punktes eine Diskussion stattgefunden haben muß. Hält man sich die Richtung, nach welcher die Tendenz der Verhandlungen in diesem Fall ging, vor Augen, so darf man fragen, ob nicht die Tatsache, daß Kanon V nur von Absetzungsprozessen handelt, während die erste Proposition generell von irgendwelchen Verurteilungen sprach, so zu deuten ist, daß die Synode zu dem einschränkenden Schlußergebnis gelangte, das persönliche Eingreifen des römischen Bischofs in die synodale Gerichtsbarkeit solle nur in den schwersten Fällen, wo es sich um Absetzung handelte, erfolgen.

Daneben besteht die zweite Möglichkeit, diese Differenz zwischen Kanon III und V lediglich aus dem Gang der Debatte heraus zu erklären. Die Debatte gelangte mit der zweiten Proposition bereits zur Diskussion nur jenes Falls der Absetzung, der zugleich der aktuelle Fall des Athanasius war, um den es sich handelte. Damit trat die Erörterung über den generellen Fall irgendwelcher Ver-

urteilungen, mit der die erste Proposition, auch hier vielleicht lediglich in einer noch unpräzisen Formulierung, die Debatte eröffnet hatte, von selbst in den Hintergrund. Für diese letztere Erklärung spricht das, was hinsichtlich der beiden ersten Abschnitte der ersten Proposition, die gar nicht von Rom handeln, festzustellen ist. v. Hankiewicz hat sie bei seiner formallogischen Behandlung ganz übergangen und ist damit der Frage ausgewichen, was denn nun mit III a und b geworden ist, die formallogisch unter das ἤρεσεν des Kanons V keinesfalls einbegriffen werden können. Sind sie also abgelehnt worden? Es besteht weder ein plausibler Grund für diese Annahme, noch eine plausible Erklärung dafür, weshalb man III a und b in solchem Fall nicht wieder getilgt oder die Ablehnung ausdrücklich vermerkt habe. Es bleibt hier nur jene andere Erklärung, daß auch diese Abschnitte durch den weiteren Verlauf der Debatte in den Hintergrund gedrängt, und daher bei der Formulierung des Endantrags (V) unter den Tisch gefallen sind. Als ein Zwitterding zwischen Publikation von Beschlüssen und Verhandlungsprotokoll repräsentieren die „Kanones von Sardica" eine Zwischenstufe zwischen Nicaea, wo lediglich Beschlüsse in objektiver Form zur Publikation gelangten, während Verhandlungsprotokolle anscheinend überhaupt nicht veröffentlicht worden sind, und späteren Synoden, bei denen Kanones und Verhandlungsprotokolle resp. Aktenstücke je für sich als getrennte Publikationen nebeneinanderstehen. Man wird auf Grund der vorangegangenen Analyse feststellen müssen, daß das in Sardica gewählte Verfahren, beides miteinander zu vermengen, nicht als zweckmäßig und glücklich bezeichnet werden kann.

Nur Weniges ist noch dem bereits von v. Hankiewicz Ausgeführten über die lateinischen Versionen hinzuzufügen[1]. Daß dieser Text nicht ursprünglich, sondern jünger ist, erweist die Auseinanderreißung der Kanones III—V durch Einsprengung zweier heterogener Kanones hinter III, so daß die „römischen" Kanones hier als Nr. III, IV, VII zählen; ferner die Umstellung der Akklamationsklausel des Kanons V an den Schluß von III,

[1]) Die weitere Geschichte ihrer Wirkung im Abendland seit Beginn des 5. Jhd.s soll hier außer Betracht bleiben.



wodurch freilich dem einen vom Bearbeiter empfundenen Manko nur durch Schaffung eines anderen abgeholfen wurde; endlich die Übersetzungsfehler in Kanon VII (griech. V), die den ursprünglichen Sinn, die vorgesehene zweimalige Neuaufnahme des Verfahrens, verwischen, so daß hier nur von einer und derselben Neuaufnahme die Rede ist. Alle diese Abweichungen sind nicht etwa tendenziöse Ummodelungen des ursprünglichen Textes im „römischen" Sinne, sondern einfache Mißverständnisse eines ja nicht eben leichtverständlichen und klar durchsichtigen Textes. Und hier ist nun freilich den Ausführungen von v. Hankiewicz etwas hinzuzufügen. Solche groben Mißverständnisse hätten bei Bearbeitern, die doch noch dem 4. Jahrhundert, also dem nächsten Menschenalter angehörten, gar nicht entstehen können, wenn den Beschlüssen von Sardica in der nächsten Folgezeit eine lebendige Wirklichkeit entsprochen hätte; sie sind, mit anderen Worten, ein indirektes Zeugnis dafür, daß diese Beschlüsse nur auf dem Papier gestanden haben und nicht durchgeführt worden sind, eine Tatsache, welche durch den Zustand des kirchlichen Gerichtsverfahrens in der folgenden Zeit hinreichend bezeugt ist. Weshalb aber haben die sardicensischen Beschlüsse dies Schicksal gehabt? Die Synode war zwar als Reichskonzil berufen, aber sie wurde tatsächlich ein abendländisches Rumpfkonzil. Ihre Kanones sind denn auch nicht, wie die nicaenischen, durch kaiserliche Genehmigung und Publikation Reichskirchenrecht geworden, sondern sie gaben sich, ohne den Kaiser mit einem Worte zu erwähnen, als Akte einer autonomen kirchlichen Gesetzgebung. Sie nahmen damit die Tradition der alten Synoden aus der Zeit, ehe es eine staatlich anerkannte und geleitete Reichskirche gab, auf; aber indem sie sich über diese neue Realität hinwegsetzten[1], waren sie in die leere Luft hinein gefaßt.

---

1) Nebenher geht allerdings eine Petition der Sardicenser Synodalen an den Kaiser in dem Schreiben, das, früher unter dem Titel Hilarii Liber ad Constantium I. gehend, und als Appendix der sogenannten Fragmenta historica des Hilarius, eines Dossiers von Aktenstücken der antiarianischen Partei (als Collectio antiariana Parisina Hilarii von Feder in Corpus script. eccl. Latin. Vindobon. t. LXV, 1916 kirtisch ediert) überliefert, erst von Wilmaert, Rev. bénéd. XXIV, 1901 mit Recht der Synode von Sardica zugewiesen worden ist, vgl. auch Feder l. c., S. 181 ff. und Sitz.-Ber. d. Wien. Akad. CLXII, 1908, S. 134 ff. Hier wird neben einem Protest gegen den Zwang, mit Häretikern Gemeinschaft zu halten, und der

V. Der Prozeß des Papstes Damasus und die römisch-bischöfliche Gerichtsbarkeit

Der Pontifikat des Damasus (366—384) war die entscheidende Periode für die Entwicklung des römischen Episkopats zum „Papsttum“. Aber die Quellenüberlieferung über ihn ist denkbar schlecht: dürftig, lückenhaft und textlich ungewiß; das Schicksal hat diesem Manne, der unserer Kunde zufolge zum ersten Male dem römisch-kirchlichen Archiv eine eigene Baulichkeit errichtete [1], seine Fürsorge schlecht gelohnt.

Das Mißverhältnis zwischen Bedeutung und Quellenbestand des damasianischen Pontifikats bringt es mit sich, daß seine Geschichte besonders reich an Problemen ist und die Lösungsversuche in der Literatur besonders mannigfaltig und hypothesenreich sind.

Das gilt insbesondere auch von dem in der Überschrift bezeichneten Problem. Die zur Verfügung stehenden Quellen sind in erster Linie:

1. Das Schreiben einer römischen Synode von 378 an die Kaiser Gratian und Valentinian II., 'Et hoc gloriae vestrae' (Mansi III, 624),
2. das Antwortreskript derselben Kaiser 'Ordinariorum', gerichtet an den vicarius Urbis Aquilinus, Coll. Avellana Nr. 13, ed. Günther in Corp. script. eccl. lat. Vindobon. XXXV, 1 (1895), S. 54ff.,

in zweiter Linie:

3. der Parteibericht der Anhänger des Gegenbischofs Ursinus, Quae gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos, an der Spitze der Collectio Avellana (Nr. 1, ed. Günther l. c. S. 1ff.),

---

Forderung freier Rückkehr der verbannten Bischöfe auf ihre Sitze, auch die prinzipielle Frage der Ingerenz staatlicher Gerichte in geistliche Verfahren überhaupt aufgeworfen: Provideat et decernat clementia tua, ut omnes ubique iudices, quibus provinciarum amministrationes creditae sunt, ad quos sola cura et sollicitudo publicorum negotiorum pertinere debet, a religiosa se observantia abstineant, neque posthac praesumant atque usurpent et putent se causas cognoscere clericorum et innocentes homines variis afflictionibus, minis violentia terroribus, frangere atque vexare. Der letzte Satz hat offenbar die Zeugentortur im weltlichen Kriminalverfahren im Auge, die einen besonderen Stein des Anstoßes für die Kirche bildete. Vgl. zu diesem Thema die nächste Studie Nr. V.

[1]) Damasi Epigramm. Nr. 57, Ihm; vgl. Diehl, Inscript. latin. christ. vet. (1925), Nr. 970; dazu Breßlau, Handb. d. Urkundenlehre [2] I, S. 152.

4. die Vita Damasi im Liber pontificalis, ed. Duchesne Lib. pont. S. 122; Mommsen MG. Gesta pont. Rom. I, S. 84,
5. eine Notiz in Rufins Hist. ecclesiastica XI c. 10, ed. Mommsen, S. 1018,
6. eine Stelle in Hieronymus' Brief an Innocentius (Epist. Hier. 1, c. 15, ed. Hilberg. Corp. script. lat. Vindobon LIV, 1910, S. 8).

Diese sämtlichen Quellen, einschließlich Nr. 1, sind keine direkten Zeugnisse über den Prozeß, sondern geben nur rückblickende Referate, und was von dem Prozeß gilt, das gilt auch von einem in Nr. 1 zitierten Präzept Valentinians I. und Gratians betreffend die geistliche Gerichtsbarkeit; es ist nicht im Wortlaut, sondern nur im Referat der römischen Synodalen erhalten. So läßt sich also sowohl die Chronologie des Prozesses und des Präzepts, als auch der juristische Charakter des ersteren, der Rechtsinhalt des letzteren nur auf indirektem Wege erschließen. Von diesen beiden Doppelfragen ist die zweite die weitaus wichtigere und vor allen anderen zu klärende. Sie ist in der kirchenrechtlichen Literatur im größeren Rahmen der Frage über den juristischen Charakter der geistlichen Gerichtsbarkeit dieser Frühzeit zwar längst beantwortet[1], aber leider hat sich die bisherige Spezialliteratur über den Damasusprozeß um diese juristischen Resultate nicht gekümmert.

Es heißt über das Präzept Valentinians I. und Gratians in Nr. 1:

(Statuistis) ut auctore (d. h. Ursinus) damnato ceterisque, quos ad turbarum sibi incentiva sociaverat, a perditi coniunctione divulsis, de reliquis ecclesiarum sacerdotibus episcopus Romanus haberet examen, ut et de religione religionis pontifex cum consortibus iudicaret, nec ulla fieri videretur iniuria sacerdotio, si sacerdos nulli usquam profani iudicis, quod plerumque contingere poterat, arbitrio facile subiaceret.

M. Rade, Damasus von Rom (1882), S. 24 interpretierte: „Der Kaiser vollzog damit eine Scheidung prinzipieller Natur, die Scheidung zwischen kirchlicher und staatlicher Gerichtsbarkeit." Wittig, Papst Damasus I. (Röm. Quartalschr. Suppl. XIV, 1902,

[1]) Vgl. dazu Loening, Gesch. d. deutschen Kirchenrechts I, S. 262 ff. (Disziplinargewalt der Bischöfe im nachkonstantinischen Zeitalter) und Beauchet, Origines de la juridiction ecclésiastique, in Nouv. revue de droit français et étranger VII, 1883, S. 422 ff.

S. 37) stimmte ihm in diesem Punkte zu, und noch jüngst sprach Getzeny (Stil und Form der ältesten Papstbriefe, Diss. Tübingen 1922, S. 37) von einem „Eingriff von außen in die öffentlichrechtliche Stellung des römischen Bischofs“, der darin bestand, daß „die Geistlichen der weltlichen Gerichtsbarkeit entzogen und dem Papste die Untersuchung über sie und ihre Verwicklung in die ursinianischen Umtriebe übertragen“ wurde.

Nun gibt es noch ein zweites Zeugnis über dies Kaiserpräzept. Auch Ambrosius zitiert es nämlich in einem Brief (ep. 21, 2 ed. Migne XVI, 1003):

(Valentinian I.) non solum sermone respondit, sed etiam legibus suis sanxit, in causa fidei vel ecclesiastici alicuius ordinis eum iudicare debere, qui nec munere impar sit, nec iure dissimilis — haec enim verba rescripti sunt —, hoc est sacerdotes de sacerdotibus voluit iudicare. Quin etiam si alias quoque argueretur episcopus et morum esset examinanda causa, etiam haec voluit ad episcopale iudicium pertinere.

Hier liegt also ein wörtliches Zitat aus dem Reskript vor, welches besagt, daß in Glaubens- und Disziplinarsachen Geistliche nur von ihresgleichen, das heißt von einem geistlichen Gerichtshof, abgeurteilt werden sollen, dazu eine prägnante Interpretation des Ambrosius, welche diesen Wortlaut auf die kurze Formel bringt, daß „über Geistliche nur Geistliche richten sollen“, und endlich ein ambrosianisches Referat über die weitere Bestimmung, daß Bischöfe in causa morum ebenfalls nur vor das bischöfliche Gericht zu ziehen seien. Vergleicht man das ‘sacerdotes de sacerdotibus iudicare’ des Ambrosius mit dem ‘sacerdos nulli usquam profani iudicis arbitrio subiaceret’ der Synodalen (Nr. 1), so sieht man, was von kirchlicher Seite als das positiv Wertvolle für die Geistlichen an diesem Gesetz betont wurde. Aber die allgemein gehaltene Fassung darf nicht zu der Deutung verleiten, als habe das Präzept eine völlige Exemtion der Geistlichen vom weltlichen Gericht, ein privilegium fori im späteren Sinne, verfügt. Der Wortlaut beschränkt nämlich diese Exemtion auf Glaubens- und Disziplinarsachen, dazu für Bischöfe auf causae morum. Das aber war materiell nichts prinzipiell Neues, wie Rade meinte; denn es war der Inhalt jener altkanonischen Disziplinargewalt, welche die Bischöfe schon in vorkonstantinischer Zeit tatsächlich übten, und welche seit der Wendung Konstantins hin

zum Christentum auch staatlich anerkannt worden war[1]. Ihr juristischer Charakter als Schiedsgerichtsbarkeit wurde dadurch an sich nicht berührt[2], und damit entfielen für die Verfahren vor dem geistlichen Gericht die Prozeßformen und Rechtsmittel des ordentlichen Prozesses, wie etwa die Fristen der litis denunciatio und die Appellation; es entbehrten die geistlichen Gerichte aber auch der für eine eigentliche iurisdictio wesentlichen Urteils-Vollzugsgewalt (imperium), für welche sie vielmehr auf die ordentlichen staatlichen Gerichte angewiesen blieben. Endlich blieben weite Gebiete des Rechtslebens, so namentlich die gesamte Kriminalgerichtsbarkeit, ihrem juristischen Wesen nach außerhalb des Bereichs dieser geistlichen Gerichtsbarkeit. Ein Gesetz Gratians vom Jahre 376, also aus eben der hier in Frage stehenden Zeit, scheidet beides denn auch klar voneinander, indem es besagt[3]:

Qui mos est causarum civilium, idem in negotiis ecclesiasticis obtinendus est, ut, siqua sunt ex quibusdam dissensionibus levibusque delictis ad religionis observantiam pertinentia, locis suis et a suae dioecesis synodis audiantur, exceptis quae actio criminalis ab ordinariis extraordinariisque iudicibus aut inlustribus potestatibus audienda constituit[4].

Auch die besondere Anwendung auf den römischen Bischof, die das Präzept nach dem Ursinusprozeß verfügte[5], ist trotz des

---

1) Konstitution Konstantins v. J. 321 (Constitutiones Sirmondi Nr. 17 ed. Haenel).

2) Abgesehen werden kann hier von der durch Konstitution v. J. 331 (Const. Sirmondi Nr. 1, ed. Mommsen, Cod. Theod. I, 2, S. 907) begründeten wirklichen Zivilgerichtsbarkeit der geistlichen Gerichte analog derjenigen der jüdischen Patriarchen; denn sie wurde am Ende des Jahrhunderts durch Arcadius für die Patriarchen (Cod. Theod. II, 1, 13) und für die kirchlichen Gerichte (Cod. Just. I, 4, 7) wieder aufgehoben, so daß es bei der bloßen Schiedsgerichtsbarkeit verblieb; vgl. darüber Loening, Gesch. d. deutschen Kirchenrechts I, S. 293 ff.

3) Cod. Theod. XVI, 2, 23.

4) Wittig, l. c., S. 59, Anm. 2 glaubt dies Gesetz zwar aus der ganzen Frage des Damasusprozesses ausschalten zu können, mit Berufung auf Riffel, Geschichtl. Darstellung d. Verhältnisses zwischen Kirche und Staat (1836), S. 202 ff., weil dies Gesetz „gar nicht auf das eigentliche Forum der Geistlichen bezogen werden könne". Aber Riffels gesamte Argumentationen zugunsten einer geistlichen Kriminalgerichtsbarkeit sind völlig unhaltbar und von der juristischen Literatur mit Recht stillschweigend übergangen worden; vgl. Loening l. c., S. 304 ff.

5) Man wird vorsichtigerweise auf Grund dieser Stelle allein nicht mehr sagen dürfen; denn wie der Text des Präzepts in Rücksicht auf Rom wirklich gelautet hat, weiß man nicht. Auf die Wiedergabe der Synodalen ist, nach den anderen Proben, kein sicherer Verlaß, und die Behauptung von Wittig, S. 37: „daß dies alles Worte des Dekrets sind und nicht etwa bloß eine Paraphrase der Väter, bezeugt der nächste Satz: praeclara ista sententia", ist das Gegenteil von bündig. Festen Boden hat man in dieser Frage erst mit der Petition der Synode und dem Reskript Gratians an Aquilinus unter den Füßen; s. unten S. 189 ff.

'sacerdos nulli usquam profani iudicis ... arbitrio subiaceret' in der Wiedergabe des Synodalschreibens, unzweifelhaft lediglich von der Gerichtsbarkeit in geistlichen Dingen zu verstehen (de religione religionis pontifex cum consortibus iudicaret); das zeigt deutlich ein erhaltenes Reskript Theodosius' I. vom Jahre 384 (Const. Sirmondi Nr. 3, ed. Mommsen Cod. Theodos. I, 2, S. 909) mit entsprechenden Bestimmungen für Alexandria:

Sancimus, nomen episcoporum vel eorum, qui ecclesiae necessitatibus serviunt, ne ad iudicia sive ordinariorum sive extraordinariorum iudicum pertrahatur. Habent illi iudices suos, nec quicquam his publicis commune cum legibus, quantum ad causas tamen ecclesiasticas pertinet, quas decet episcopali auctoritate decidi. Quibuscumque igitur mota fuerit questio, quae Christianam pertineat sanctitatem, eos decebit sub eo iudice litigare, ut ille praesul est in suis tamen partibus omnium sacerdotum, id est per Aegypti dioecesim.

Von dem Prozeß, der gegen Damasus angestrengt wurde, heißt es nun in Nr. 1:

Sic denique factio profecit Ursini, ut Isaac iudaeo subornato, qui facto ad synagogam recursu coelestia mysteria profanavit, sancti fratris nostri Damasi peteretur caput, sanguis innocentium funderetur, componerentur doli, quibus divino plane instinctu providentia vestrae pietatis occurrit. ... Quia igitur vestrae iudicio tranquillitatis probata est innocentia memorati fratris nostri Damasi, integritas praedicata est, Isaac quoque ipse, ubi ea, quae detulit, probare non potuit, meritorum suorum sortem, tulit etc.

Bei Rufin (Nr. 5) heißt es:

Quae res (die ursinischen Wirren) factione Maximini praefecti, saevi hominis, ad invidiam boni et innocentis versa est sacerdotis, ita ut causa ad clericorum tormenta duceretur. Sed adsertor innocentiae Deus adfuit, et in caput eorum, qui intenderant dolum, poena conversa est.

Beide voneinander unabhängigen Berichte stimmen in wesentlichen Punkten überein, beziehen sich also augenscheinlich auf die gleichen Vorgänge und bezeugen 1. daß bei dem Verfahren die blutige Tortur angewendet worden ist, und 2. daß es sich um eine Kapitalklage handelte. Der Prozeß war also ein Kriminalprozeß, der mit der geistlichen Gerichtsbarkeit juristisch gar nichts zu tun hatte, sondern sich vor dem ordentlichen staatlichen Gericht abspielte.

Die sachlichen und chronologischen Zusammenhänge, die Rade und Wittig zwischen dem Präzept Valentinians I. und Gratians und dem Isaakprozeß konstruierten, sind also von vornherein verfehlt. „Nachdem Damasus den gefährlichen Prozeß gewonnen hatte, wurde er durch kaiserlichen Erlaß zum Richter erhoben in seiner eigenen Sache“, meinte Rade S. 23, und Wittig bezog gar die beiden Zeugnisse für das Präzept auf zwei verschiedene Dokumente, eines, das vor dem Prozeß (zitiert in Nr. 1), und eines, das nach dem Prozeß fällt (zitiert von Ambrosius)[1]. Die Chronologie der beiden Ereignisse muß vielmehr unabhängig von solchen vermeintlichen Zusammenhängen festgestellt werden. Sie ergibt sich für das Präzept aus der Angabe in Nr. 1, daß es von Gratian 'a principio' gegeben sei 'ad redintegrandum corpus ecclesiae, quod furor Ursini ... secuerat in partes'; da Gratian im August 367 Mitaugustus seines Vaters Valentian I. wurde[2], und da die erste — wenn auch nicht endgültige — Liquidation des ursinianischen Schismas in die Zeit von 367/68 fällt, so wird man auf das Ende der 60er Jahre als Termin des Präzepts geführt. Der Isaakprozeß aber ist nach

1) „Nachdem ein römischer Stadtvikar über Damasus gerichtet hatte (Maximin im Isaakprozeß), konnte der Kaiser unmöglich dekretieren, der römische Bischof solle über die übrigen Priester richten“, sagt Wittig, S. 38, und vermutet anderseits, daß die von Ambrosius zitierte gerichtliche Privilegierung des Bischofs in Sachen des Glaubens, der Disziplin und der mores durch das gerichtliche Verfahren Maximins gegen Damasus veranlaßt worden sei. Die Auseinanderreißung der beiden Zeugnisse ist ganz unmöglich, und die Begründung fußt auf der irrigen Vermengung des Kriminalprozesses mit der geistlichen Schiedsgerichtsprivilegierung. Das gleiche gilt von den Argumenten Wittigs, S. 21, für die zeitliche Ansetzung des Präzepts (d. h. des ersten nach seiner Meinung). Es soll später fallen als das Reskript an den praefectus Urbis Olybrius von Ende 368, Avell. Nr. 10, und als „Korrektur“ desselben aufzufassen sein, weil hier „dem Stadtpräfekten eine weder durch den Kaiser noch durch die Kirche und ihre Gerichtsbarkeit eingeschränkte Befugnis zuerkannt (wird), gegen die Ursinianer vorzugehen“. Wäre das richtig, dann müßte das Präzept auch noch hinter Avell. Nr. 11 an Ampelius und Nr. 12 an Maximin (Ende 370/71) gehören, von welchen das gleiche gilt. Tatsächlich liegen die Dinge so, daß sich der Staat durch das Privileg geistlicher Gerichtsbarkeit keineswegs völlig ausgeschaltet hat. In Avell. Nr. 10 ist von ursinianischen Behinderungen der annona, die als crimina charakterisiert werden, die Rede, in Nr. 11 wird für den Rückfall angedroht: non iam ut christianus, sed ut legum ac religionis ratione seclusus severitatem publicae animadversionis agnoscat; ähnlich in Nr. 12: non iam ut christianum, . . . sed ut hominem factiosum perturbatoremque publicae tranquilitatis, legum et religionis inimicum iuris severitas persequatur. Mit anderen Worten: der Staat behielt sich, unbeschadet jenes Privilegs, jederzeit eine kriminelle Belangung Geistlicher von sich aus vor.

2) Vgl. Seeck, Regesten d. Kaiser u. d. Päpste (1913), S. 250.

der römischen Amtszeit des Maximin zu datieren. Dieser wurde nach Ammianus Marcellinus[1] vom Kaiser als starker Mann nach Rom gesetzt wegen der allzuschlaffen Zügelführung der anderen römischen Oberbeamten, welche die wüsten Ausschreitungen der Parteikämpfe zwischen Damasianern und Ursinianern in der Stadt hatten geschehen lassen. Zunächst als praefectus annonae, dann als vicarius Urbis übte er ein außerordentliches Mandat als Kriminalrichter aus und hinterließ bei seiner Abberufung auf den Posten eines praefectus praetorio Galliarum das denkbar schlechteste Andenken in Rom wegen seiner brutalen Strenge. Ammian[2] vergleicht ihn mit einer losgelassenen Zirkusbestie, und Hieronymus schreibt[3], daß er in Verfolg einer vom Kaiser anbefohlenen Investigationsaktion gegen malefici (wegen des damals grassierenden Verdachts der „Zauberei") zahlreiche Männer der römischen Nobilität dem Henker überliefert habe. Urkundlich erscheint er als praefectus annonae am 29. März 370 (Cod. Theod. XIV, 17, 6, vgl. Seeck, Reg. d. Kaiser u. Päpste, S. 32, sein Vorgänger am 29. September 367, Cod. Theod. XIII, 6, 5), als vicarius in Avell. Nr. 12, ed. Günther, S. 53 (ohne Datum; vorher ein Magnus am 1. Aug. 368, Cod. Theod. VIII, 5, 6, nachher ein Probus am 23. Febr. 372, Cod. Theod. XII, 1, 77); am 23. Juli 371 ist er bereits praefectus praetorio Galliarum (Cod. Just. XI, 48, 7).

Der Isaakprozeß ist also in den Jahren 370/71 anzusetzen, und vermutlich eher gegen Ende der römischen Amtszeit des Maximin; denn hinter der Aktion des Juden Isaak steckte wahrscheinlich eine Intrige des aus dem gallischen Exil eben um diese Zeit nach Mailand zurückgekehrten Ursinus[4].

---

1) Lib. XXVIII, 1, 5 ff. 2) Lib. XXVIII, 1, 10.

3) Chron. ad annum 371, ed. Helm (1913), S. 246.

4) In einem Schreiben der Synode von Aquileja 381 (Mansi III, 621) heißt es von ihm: Turbarum totiens damnatus, incessit adhuc tamen, quasi praeteritis non perhorrescendus exemplis. Quid quod ... cum Arianis copulatus atque coniunctus erat eo tempore, quo turbare Mediolanensem ecclesiam coetu detestabili moliebantur cum Valente nunc ante synagogae fores, nunc in Arianorum domibus miscens occulta consilia et suos iungens, et quoniam ipse aperte in eorum congregationes prodire non poterat, instruens et informans, quemadmodum pax ecclesiae turbaretur. Mit Recht bringt Wittig S. 23 ff. diese Nachricht mit dem Isaakprozeß in Zusammenhang und setzt diesen Mailänder Aufenthalt in die Zeit nach Ursinus' Rückkehr aus dem ersten gallischen Exil. Von diesem ist in Avell. Nr. 11 von Ende 370/71 die Rede, aber im Perfectum (abscedendi copiam dedimus, vgl. Nr. 12 evagandi arbitrium praeberemus), während die entsprechende Verfügung für seine

Was war der Gegenstand der Klage im Isaakprozeß? Man hat früher die Antwort auf diese Frage in einer Notiz des Liber pontificalis, in der zweiten, jüngeren Fassung der Vita Damasi gesucht (Nr. 4): Damasus ... incriminatur de adulterio et facta synodo purgatur a XLIV episcopis, qui etiam damnaverunt Concordium et Callistum diacones accusatores et proiecerunt de ecclesia.

Aber Duchesne hat in seinem Kommentar mit Recht auf die Wertlosigkeit dieser späten Nachricht hingewiesen, die sich als nichts anderes, denn eine erfundene und konstruierte Parallele zur Laurentius-Symmachus-Geschichte des 6. Jahrhunderts darstellt. Trotzdem spukt die Ehebruchsgeschichte auch in der neuesten Literatur weiter, und Rade und Wittig[1] bringen sie, durch ein fast drollig zu nennendes Mißverständnis, mit dem Spottwort in Zusammenhang, das über Damasus umlief und ihn

römischen Anhänger, der Rechtsinhalt des Schreibens Nr. 11, im Präsens steht (id etiam de ceteris ... sancimus). Es ist also die Rückkehr des Ursinus nicht notwendig erst gleichzeitig mit Avell. Nr. 12 anzusetzen, noch braucht für die Vorbereitungen des Anschlags das ganze Jahr 371 angesetzt zu werden (Wittig, S. 24); die Dinge müssen sich vielmehr Schlag auf Schlag gefolgt sein, denn Juli 371 ist bereits terminus ante quem für den Isaakprozeß (vgl. oben im Text).

1) Der letztere scheidet den Isaakprozeß von 372 (doch s. S. 184), von einer erst auf der Synode von 378 selbst von Bischöfen vorgebrachten verleumderischen Anklage wegen Ehebruchs, und sucht den ursinianischen Parteibericht (Avell. Nr. 1) als die Klageschrift Isaaks zu erweisen. Diese letzte, völlig mißglückte Hauptthese Wittigs hat schon Künstle in Lit. Rundschau f. d. kath. Deutschland 1903, Nr. 3, S. 79 ff., mit Recht abgewiesen; aber nicht minder verfehlt ist die andere, die Unterscheidung zweier Klagen von 372 und 378. Der kurze ganz allgemein gehaltene Schlußsatz des Synodalschreibens von 378 (Nr. 1): Neque enim vel inimico vel calumniatori vel istiusmodi viris, quales nuper insimulatores patuit extitisse, tribuenda misericordia est, quorum vita non mereatur fidem, tormenta abhorreat religio sacerdotis, soll nach Wittig (S. 15 ff.) der wichtigste und i. J. 378 allein aktuelle Punkt des „in seinen Angaben und Andeutungen etwas dunklen" Konzilsschreibens sein! Schon allein die von ihm selbst angezogene entsprechende Parallelstelle in Gratians Antwortschreiben (Nr. 2). Hinc illi insectatores sanctissimae sedis non solum Dei numine, quod satis erat, sed etiam iudiciorum examine exploratum mentis sanctissimae virum, ut etiam divo patri nostro Valentiniano est comprobatum, turpissimis calumniis episcopum Damasum inquietare non veriti, postquam desperaverunt posse percelli, populum, pro quo ille divinitati obses est, inquietant, zeigt, daß diese „Verleumdungen" der Zeit Valentinians I. († 375), also ebenso der Vergangenheit angehören, wie der Isaakprozeß, ja daß sie aufs engste mit dieser Affäre zusammenhängen müssen. Mit der neuen Entdeckung Wittigs gegenüber der gesamten früheren Literatur — daß eine „strenge Scheidung" zweier Klagen von 372 und 378 notwendig sei — ist es also nichts. Damit fällt aber auch seine These dahin, daß Damasus' Wendung an die Synode v. J. 378 sich auf die „verleumderische Ehebruchsklage" dieses Jahres, und nicht vielmehr auf den Isaakprozeß bezog.

als den „Ohrlöffel der Matronen“ bezeichnete[1]. Liegt es doch auf der Hand, daß damit nicht sexuelle Vergehungen gegeißelt werden sollten, sondern jene engen Beziehungen, die Damasus gleich seinem Vorgänger Liberius zu den vornehmen Zirkeln wohlhabender Matronen der senatorischen Aristokratie pflegte, Beziehungen, denen man nachsagte, daß sie dem Bischof, der sich in das Ohr dieser Damen einzuschmeicheln verstand, große materielle Vorteile für seine Kirche verschaffte; den Kommentar zu dem Spottwort liefert die bezeichnende Tatsache, daß gerade an Damasus' Adresse ein Reskript Valentinians I. v. J. 370 (Cod. Theod. XVI, 2, 20) zur Verlesung in den Kirchen erging, welches der Erbschleicherei von Klerikern bei Witwen und Waisen energisch Einhalt gebot und Schenkungen und Legate aus testamentarischen Verfügungen an Geistliche, sofern sie nicht als Verwandte erbberechtigt waren, der staatlichen Konfiskation zuführte.

Der Gegenstand der Isaakklage, hinter der allem Anschein nach Ursinus als der eigentliche Drahtzieher stand, muß vielmehr irgendwie mit den Anfangswirren des damasianischen Pontifikats zusammenhängen. Freilich kann sie nicht direkt auf eine Anfechtung der Rechtmäßigkeit von Damasus' Wahl gezielt haben; sonst hätte sie der Vikar Maximin gar nicht entgegennehmen dürfen; denn an ihn selbst, wie an den Präfekten Ampelius, war ja in eben dieser Zeit die kaiserliche Weisung ergangen, jedes Wiederaufleben der ursinianischen Agitation niederzuhalten (Avell. Nr. 11. 12). Wohl aber boten die uns aus dem ursinianischen Parteibericht (Avell. Nr. 1) bekannten Begleiterscheinungen des damasianisch-ursinianischen Parteikampfs — die dreitägigen blutigen Raufereien nach der Doppelwahl, bei denen eine Pöbelgarde von Zirkusrennfahrern und Gesindel die Sache des Damasus verfocht, und besonders die Belagerung und Einäscherung der Basilica Liberiana, in welcher sich die Ursinianer verschanzt hatten, wobei es über hundert Tote und noch mehr Schwerverletzte gab[2] — all das bot sicherlich sattsam Gelegenheit zu einer substanziierten Kriminal-

1) Es heißt in dem ursinianischen Parteibericht (Nr. 3): quem in tantum matronae diligebant, ut matronarum auriscalpius diceretur.

2) Von dieser letzten Untat berichtet auch Ammian, lib. XXVII, 3, 13; sie ist also, unabhängig von dem Parteibericht, mit völliger Sicherheit beglaubigt.

klage gegen den Nutznießer dieser Untaten, wenn die konkrete Formulierung der Klage auch nicht bekannt ist[1]. Die Isaakklage stellt darnach wohl den Versuch des aus dem gallischen Exil zurückgekehrten Ursinus dar, den siegreichen Rivalen durch einen vorgeschobenen Mittelsmann mittels eines indirekten Angriffs doch noch aus dem Sattel zu heben[2].

Was sodann das Prozeßverfahren selbst anbelangt, so ergeben die kurzen, oben angeführten Quellenzeugnisse nur, daß es in zwei Phasen, zunächst vor dem ordentlichen Richter Maximin, dann vor dem Kaiser selbst, verlief. Doch existieren über einen analogen Fall, den Prozeß des spanischen Häretikers Priscillian und seiner Genossen im Jahre 384/85, eingänglichere Nachrichten in der Chronik des Sulpicius Severus (lib. II c. 48—50, ed. Halm, in Corp. script. eccl. lat. Vindobon. I, 1866, S. 101 ff.)[3], welche bisher zur Erläuterung nicht herangezogen worden sind. Der Gegenkaiser Maximus, der sich im Jahre 383 in Gallien gegen Gratian erhoben hatte, griff die vorher vom Staat bereits niedergeschlagene Sache auf, um sich eine Partei unter dem gallischen Episkopat zu schaffen; die Priscillianisten wurden unter der Anklage des „Manichäismus" vor eine Synode von Bordeaux zitiert. Hier soll Priscillian nach dem Bericht des Sulpicius Severus[4] von sich aus an den Kaiser provoziert, d. h. das bischöfliche Gericht als befangen abgelehnt haben. Wahrscheinlich bezweckte er die Bestimmung einer anders zusammengesetzten Synode durch den Kaiser, tatsächlich aber bereitete er sich mit diesem Schritt selbst das Verderben. Denn nun wurde er vor das Gericht des praefectus praetorio per Galliam Evodius in Trier gestellt, und zwar

---

1) Nach dem ursinianischen Parteibericht (Nr. 3) rief die in der Basilica Liberiana versammelte Menge: 'Christiane imperator, nihil te latet, omnes episcopi Romam veniant, agatur causa, quintum iam bellum Damasus fecit, a sede Petri homicidas foras', und noch einmal wird ibid. Damasus als auctor scelerum et homicida bezeichnet. Man darf danach vermuten, daß die Kapitalklage, welche Isaak gegen ihn einbrachte, auf Anstiftung zum Morde lautete.

2) Ganz ähnlich versuchten die Eusebianer ihre Aktion zum Sturz des Athanasius durch Kriminalklagen — Ermordung eines Bischofs u. a. — wirksam zu unterstützen.

3) Vgl. über ihn Babut, Priscillien et le priscillianisme (1909).

4) Dieser Bericht beruht auf einer Rechtfertigungsschrift des Hauptanklägers Priscillians, Bischof Ithacius von Ossonoba; sie wurde verfaßt, nachdem der Prozeß mit einem Todesurteil geendet hatte und infolgedessen große Erregung in kirchlichen Kreisen entstanden war; vgl. Babut l. c., S. 33 ff.

unter der Kapitalklage auf maleficium (Zauberei). Seine bischöflichen Feinde selbst also wandelten das geistliche in ein Kriminalverfahren, um ihn zu verderben. Unter Tortur gestellt, legte Priscillian ein Geständnis ab, Zauberei getrieben zu haben, und damit war ihm das Todesurteil sicher. Doch wurde es nicht sofort gefällt, sondern durch relatio ad principem wurde Maximus selbst um die Entscheidung angegangen[1], wie es bei Todesurteilen für Angehörige der senatorischen Rangklasse gesetzlich vorgeschrieben war[2] und anscheinend auch im Fall eines Bischofs als notwendig erschien[3]. Maximus gab auf Grund der eingelieferten Prozeßakten dem Kapitalverfahren Raum[4], das nunmehr in einer zweiten Verhandlung vor dem Präfekten zur Fällung und sofortigen Vollstreckung des Todesurteils führte.

Die Parallele zum Isaakprozeß ist, abgesehen von dem anderen Ausgang, evident. Auch hier eine Kriminalklage wegen eines Verbrechens, auf welches Todesstrafe stand (Damasi peteretur caput), und ein Verfahren mit Anwendung der Zeugentortur (sanguis innocentium funderetur, Nr. 1; causa ad clericorum tormenta duceretur, Nr. 5); daher auch in diesem Bischofsprozeß eine relatio ad principem, nur diesmal mit der Wirkung, daß Freispruch durch den Kaiser erfolgte und vielmehr der Ankläger Isaak in die Verbannung geschickt wurde.

Die viel diskutierte Frage aufzuwerfen, ob Damasus schuldig gewesen sei, ist müßig. Darauf daß Rufin vom kirchlichen Standpunkt aus von factio Maximini praefecti saevi hominis ad invidiam boni et innocentis spricht, ist natürlich nicht viel zu geben. Maximin war bei Annahme der Klage formell gewiß im Recht, und bei seinen drakonischen Prinzipien wird er von allen prozessualen Konsequenzen einschließlich der Tortur nicht zurückgeschreckt sein, obwohl deren Anwendung auf Kleriker dem allgemeinen

1) L. c. c. 50: Priscillianum gemino iudicio auditum convictumque maleficii nec diffitentem obscenis se studuisse doctrinis . . . nocentem pronuntiavit redegitque in custodiam, donec ad principem referret.

2) Cod. Theod. IX, 2, 2 und 40, 10, Gesetze Valentinians I. von 365 und 367 (zur Datierung vgl. Seeck, Reg. d. Kaiser u. Päpste, S. 67); vgl. Mommsen, Röm. Strafrecht, S. 285.

3) Priscillian war seit 380 Bizchof von Avila in Lusitanien, vgl. Babut l. c., S. 102.

4) L. c.: Gesta ad palatium delata censuitque imperator Priscillianum sociosque eius capite damnari oportere.

Rechtsempfinden damals schon odiös war[1]. Auch auf den kaiserlichen Freispruch sollte man sich nicht berufen; denn er war ein „politisches" Urteil, genau wie das Todesurteil des Maximus über Priscillian. Dieser Usurpator wollte sich als Hüter der Orthodoxie dem gallischen Episkopat empfehlen und lieferte deshalb den Häretiker als „Zauberer" aufs Schaffott; nach seinem Sturz aber erklärte sein Besieger Theodosius diese Blutsentenz feierlich als ein Fehlurteil. Umgekehrt war Damasus der Mann der Regierung, derjenige der beiden Rivalen um den römischen Bischofsstuhl, für dessen Unterstützung der Staat seine Autorität und seine Machtmittel von Anfang an eingesetzt hatte. Es wäre eine politische Inkonsequenz gewesen, ihn nachträglich durch eine von der Gegenpartei inszenierte Kriminalklage zu Fall bringen zu lassen[2].

Von dem Isaakprozeß selbst sind wohl zu unterscheiden die Argumentationen, in welchen sich das Synodalschreiben vom Jahre 378 in Rücksicht auf ihn ergeht. Erst nachdem sein juristischer Charakter und prozessualer Verlauf — Kriminalprozeß mit dem Ziel auf Todesurteil, relatio ad principem, Freispruch durch den Kaiser — festgestellt ist, kann man sich dieser zweiten Frage zuwenden. Die bisherige Forschung ist dadurch, daß sie beides nicht auseinandergehalten hat, zu jener Verquickung juristisch ganz disparater Dinge, nämlich des Prozesses einerseits, der kaiserlichen Privilegierung der Kirche, insbesondere des römischen Bischofs, mit geistlicher Gerichtshoheit anderseits, verleitet worden. Es ist nämlich in der Tat das Charakteristische jener synodalen Argumentationen, daß sie beides neben- und durcheinander behandeln und in ursächlichen Zusammenhang miteinander bringen.

Das Schreiben läßt sich am besten als eine Petition an den Kaiser in Sachen der geistlichen Gerichtsbarkeit bezeichnen, die im wesentlichen zwei Gravamina erhebt und entsprechend zwei Besserungsvorschläge für die kaiserliche Kirchengesetzgebung vorbringt. Es hebt an mit einer devoten Danksagung

1) Vgl. die Petition der Synodalen von Sardica an Konstantius; s. oben S. 177 Anm. 1.

2) Möglicherweise hängt die Abberufung Maximins auf einen anderen Posten (s. oben S. 184) mit der Kassierung seiner Sentenz im Isaakprozeß durch die obere Instanz zusammen.

an die Gunst und Gnade des kaiserlichen Gesetzgebers, die in dem (bereits besprochenen) Präzept Valentinians I. zum Ausdruck komme, und stellt als erstes Gravamen in Kontrast dazu die in den vergangenen Jahren mehrfach erwiesene praktische Unwirksamkeit geistlicher Gerichtsurteile. Nach Ursins und seiner Anhänger bösem Beispiel hätten eine ganze Reihe von Bischöfen — die Fälle derjenigen von Parma, Puteoli, eines Afrikaners Restitutus und des von Afrika nach Rom gekommenen Donatistenbischofs Claudianus werden einzeln aufgeführt — die gegen sie ergangenen römisch-bischöflichen Absetzungsurteile teils überhaupt ignoriert, teils ihnen durch Rückkehr auf ihren Sitz nachträglich zuwidergehandelt. Dies Gravamen zeigt einmal, auf wie schwachen Füßen die bischöfliche Autorität des Damasus, dank der ursinianischen Agitation, im ersten Jahrzehnt seines Pontifikats auch außerhalb Roms stand; sie läßt ferner deutlich das Wesen der geistlichen (Schieds-)Gerichtsbarkeit, der zur iurisdictio im juristischem Sinne die Vollzugsgewalt, imperium, fehlte, vor Augen treten.

Die ursinianische Agitation bildet dann das Bindeglied, um den genannten Fällen als letzten und schlimmsten den Isaakprozeß anzureihen [1] und an ihn das zweite Gravamen anzuschließen: die Wirkung dieses Prozesses sei, ut, dum causam dicit, qui in omnes iudex fuerat constitutus, nemo esset, qui de lapsis vel certe de factiosis posset episcopatus invasoribus iudicare. Die Synodalen wiesen also auf das Paradoxe einer Situation hin, welche den obersten geistlichen Richter, indem er selbst in ein Gerichtsverfahren verstrickt werde, faktisch von der Ausübung seiner Gerichtsbarkeit suspendiere. Worüber sie aber hinweggingen, war die Tatsache, daß ihre Aufzählung ganz heterogene Dinge, nämlich die Unwirksamkeit geistlicher Sentenzen, und die gerichtliche Belangung des geistlichen Oberrichters (auf Anklage vor dem ordentlichen Gericht) auf eine Stufe stellte [2], und daß die

---

1) Sic denique factio profecit Ursini, ut Isaac iudaeo subornato ... sancti fratris nostri Damasi peteretur caput.

2) Wittig, der den Kriminalprozeß und die Sentenzen des geistlichen Gerichts nicht zu scheiden verstanden hat, liest aus dem Synodalschreiben eine wirkliche ursächliche Verknüpfung heraus: „durch geschickte Einleitung des (Isaak-)prozesses (wurde) verhindert, daß Damasus die Ungehorsamen richte und bestrafe" (S. 14), ja er versucht S. 18f., den Termin des Isaakprozesses chronologisch danach zu bestimmen, wann diese Behinderungen statthatten, nämlich über fünf Jahre vor 378.

paradoxe Situation eben durch dies Nebeneinander einer ordentlichen staatlichen und einer privilegierten geistlichen Gerichtsbarkeit zwangsläufig gegeben war.

Die Vermengung der beiden wesensverschiedenen Dinge ist konsequent auch weiterhin festgehalten, wo das Synodalschreiben nun von den Gravamina zu den Besserungsvorschlägen übergeht. An die Tatsache, daß Damasus' Unschuld durch den kaiserlichen Freispruch erwiesen worden sei, wird mit einem logischen Sprung die Petition auf Zwangsvollstreckung kirchlicher Urteile durch die staatlichen Organe, also eine Abstellung des ersten Gravamen, geknüpft:

Quia igitur vestrae iudicio tranquillitatis probata est innocentia memorati fratris nostri Damasi, integritas praedicata est, Isaac quoque ipse, ubi ea, quae detulit, probare non potuit, meritorum suorum sortem tulit, quaesumus clementiam vestram, ne rursus in plurimis causis videamur onerosi, ut iubere pietas vestra dignetur, quicumque vel eius vel nostro iudicio, qui catholici sumus, fuerit condemnatus adque iniuste voluerit retinere vel vocatus a sacerdotali iudicio per contumaciam non adesse, seu ab illustribus viris praefectis praetorio Italiae vestrae sive a vicario accitus ad urbem Romam veniat, aut, si in longinquioribus partibus huiusmodi emerserit quaestio, ad metropolitani per locorum iudicia deducatur examen, vel si ipse metropolitanus est, Romam necessario vel ad eos, quos Romanus episcopus iudices dederit, contendere sine dilatione iubeatur, ita ut, qui depositi fuerint, ab eius tantum civitatis finibus segregentur, in qua gesserint sacerdotium, ne rursus imprudenter usurpent, quod iure sublatum sit. Certe si vel metropolitani vel cuiusque alterius sacerdotis suspecta gratia vel iniquitas fuerit, vel ad Romanum episcopum vel ad concilium certe XV episcoporum finitimorum ei liceat provocare.

Mit dieser Petition ist man sachlich wieder beim Thema der Synode von Sardica: Organisation der geistlichen Gerichtsbarkeit, angelangt. Man hat den sachlichen Zusammenhang schon früher bemerkt, und zwar hat Friedrich[1] die These aufgestellt, die sardicensischen Kanones seien auf Grund dieser Synodalpetition (und des folgenden, nachher zu

Er übersieht dabei, daß die Synodalen den Ungehorsam einzelner Bischöfe als Dauerzustand schildern, während bei dem von Wittig angenommenen Kausalnexus der kaiserliche Freispruch im Isaakprozeß die vermeintliche Behinderung des geistlichen Richters doch automatisch wieder beseitigt haben würde.

[1]) Die Unechtheit der Kanones von Sardica, Münchener Sitz.-Ber. phil.-hist. Kl. 1901, S. 452 ff.



besprechenden, Kaiserreskripts an Aquilinus) gefälscht worden. Statt dieser verfehlten These[1] lautet die Frage nunmehr: Was ist der wahre Zusammenhang, oder näher: worin stimmen beide Aktionen überein, und worin unterscheiden sie sich? Identisch ist das Thema: Rom und die geistliche Gerichtsbarkeit; alles andere aber ist verschieden. Zunächst besteht der wesentliche Unterschied, daß von seiten dieser römischen Synode nicht wie in Sardica autonome Beschlüsse ergehen, sondern Anträge an den Kaiser für die staatliche Kirchengesetzgebung. Das ist einmal dadurch bedingt, daß es die staatliche Exekutive geistlicher Urteile ist, um welche petitioniert wird. Wesentlicher ist aber doch, daß gleichzeitig auch für die Bestimmungen über die einzelnen Verfahren und Instanzen, und damit für die geistliche Prozeßordnung selbst, eine staatsgesetzliche Regelung und Sanktionierung verlangt wird. Die römische Synode v. J. 378, d. h. Damasus, hat sich im Unterschied von Sardica realistisch auf den Boden der Tatsachen, die Existenz eines kaiserlich gesetzten Reichskirchenrechts, gestellt; ihre Vorschläge paßten sich ferner dem reichskirchlichen hierarchischen Aufbau nach Provinzen und Metropolitansprengeln, der seither auch die westliche Reichshälfte ergriffen hatte, an, und beschränkten sich, statt des ökumenischen Horizonts der theoretischen Postulate von Sardica, praktisch auf diese Reichshälfte und die abendländische Kirche. Dafür lauteten sie für diesen engeren Bereich konkret und präzis, und sie griffen, was Roms Stellung betraf, erheblich weiter, als es noch die Synodalen von Sardica getan hatten. Man schied die Sphäre des Amtsbereichs des praefectus praetorio per Italiam und des vicarius (Urbis), also Italien, von den übrigen „entfernteren" Gegenden. Aus ganz Italien sollten geistliche Prozesse im Falle der Kontumaz des Verurteilten durch behördlichen Zwang an den römischen Bischof und seine Synode als zweite Instanz überwiesen

---

[1]) Sie ist bündig widerlegt worden von v. Hankiewicz (s. oben S. 162) und schon vorher von Funk, Kirchengesch. Abh. III, S. 159 ff., Turner, im Journal of theol. Studies III (1902). Die textliche Abhängigkeit der lateinischen c. II. IV. VII von Sardica von Gratians Reskript (Avell. n. 13), die Friedrich l. c., S. 453 f. durch Paralleldruck erweisen will, ist gar nicht vorhanden, ganz abgesehen davon, daß das Original der sardicensischen Kanones griechisch ist; s. oben S. 176 ff.



werden; im übrigen Abendland aber sollten die Metropoliten entsprechend als zweite Instanz zuständig sein. Im Fall der Provokation eines Angeklagten wegen Befangenheit des (metropolitanen) Gerichtshofs sollte nach Wahl entweder ein Konzil von fünfzehn benachbarten Bischöfen, oder aber wiederum der römische Bischof eintreten. Beidemal schaltete sich also bei diesem Synodalvorschlag Rom selbst schon in zweiter Instanz ein, während die sardicensischen Synodalen das lediglich für den Fall eines dritten Verfahrens, und auch da nur in verklausulierter Form und als eine von zwei Möglichkeiten, dekretiert hatten[1]. Vollends neu war schließlich der römische Anspruch des Synodalvorschlags, für die Prozesse sämtlicher Metropoliten (des Abendlands) selbst als erste Gerichtsinstanz zuständig zu sein.

Das zweite Petitum der Synode betraf den römischen Bischof selbst und lautete:

Memoratus frater noster Damasus, quoniam in sua causa vestri tenet insigne iudicii, non fiat inferior his, quibus etsi aequalis est munere, praerogativa tamen apostolicae sedis excellit, ut iudiciis publicis videantur subiecti, quibus sacerdotale caput lex vestra summovit. In quo post sententiam non videtur declinare iudicium, sed delatam a vobis honorificentiam flagitare. Nam quod ad leges publicas pertinet, quae potest esse vita munitior, quam vestra clementia, qua innititur, iudicata? Quod vero ad praedicandam episcopi conscientiam severioribus se dedit ipse iudiciis sacerdotum, a quibus non nominis, sed etiam morum ratio pensatur, ne quis iterum calumniator existens, dum memoratum conatur appetere, virum quidem ipsum non queat laedere, quem innocentia sua munit, religioni tamen fiat iniuria in vexationibus ministrorum. Accipite aliud quoque, quod vir sanctus vestrae magis conferre pietati, quam sibi praestare desiderat, nec derogare cuiquam, sed principibus adrogare, quoniam non novum aliquid petit, sed sequitur exempla maiorum, sut episcopus Romanus, si concilio eius causa non creditur, apud concilium se imperiale defendat. Nam et Silvester papa a sacrilegis accusatus apud parentem vestrum Constantinum causam propriam prosecutus est[2], et de scripturis similia exempla suppeditant; quod, cum a praeside sanctus apostolus vim pateretur, Caesarem appellavit et ad Caesarem missus est. Certe prius examinet causam vestra clementia, et si emerserit quaestio, interroganda distinguat, ut, quemadmodum dudum estis censere dignati, factorum a iudice ratio quaeratur, non arbitrium sen-

1) Siehe oben S. 172 f.

2) Von der Tatsache oder der Mär, auf die hier angespielt wird, ist sonst nichts bekannt.

tentiae vindicetur. Ita enim fiet, ut nulli perdito vel infami aut accusandi summi sacerdotis aut testificandi in eum facultas pateat illicita.

Es ist nicht ganz leicht, das komplizierte Geflecht dieser Argumentationen zu entwirren. Beginnen wir mit den mitgeteilten Tatsachen. Die erste ist, daß Damasus, „um seine bischöfliche Unschuld zu verkündigen, sich selbst dem strengeren Gericht der Bischöfe (nämlich eben auf der römischen Synode von 378) gestellt hat, vor welchem nicht das Ansehen des Mannes, sondern auch die Qualität der Sitten gewogen wird". Damasus hat also seine Sache, die im ordentlichen Prozeß mit einem Freispruch vor der kaiserlichen Instanz geendet hatte, nochmals vor die geistliche Gerichtsinstanz gebracht, und zwar als causa morum [1], und auch hier eine Reinigung und die Brandmarkung der Anklagen als verleumderisch erstritten. Er hat, mit anderen Worten, das Bedürfnis gefühlt, es nicht bei dem weltlichen Freispruch bewenden zu lassen, sondern seinen durch die Isaakklage angetasteten Ruf vor dem „moralischen" Forum einer Synode zu rehabilitieren, und er hat außerdem dem weltlichen Gericht in einem Bischofsprozeß nicht das letzte Wort lassen wollen. Zwischen den beiden Freisprüchen liegt nun eine Frist von sieben Jahren. Vielleicht, so darf man vermuten, hat es längerer Bemühungen bedurft, ehe Damasus mit einer solchen eindrucksvollen Synodalkundgebung des italischen Episkopats zu seinen Gunsten hervortreten konnte; war ihm doch eben aus dessen Reihen, wie jene Fälle von Parma und Puteoli zeigen, in den vergangenen Jahren mehrfach Widerstand entgegengetreten. In dem Satz des Synodalschreibens aber, welcher die geistliche Instanz als die „strengere"

1) Wittig, S. 15, A. 1, meint freilich: „daß sich Damasus vor dem geistlichen Gericht noch einmal von derselben Anklage reinigte, welche der Kaiser schon abgewiesen hatte, ist an und für sich nicht leicht denkbar", und will das 'severioribus se dedit ipse iudiciis' auf die angeblich erst 378 vor der Synode anhängig gemachte Ehebruchsklage beziehen. Auch abgesehen von dem, was darüber bereits oben S. 185 f. gesagt ist, wird aus dem Zusammenhang ganz deutlich, daß der Text vielmehr auf die gleiche Sache, die vor dem kaiserlichen Gericht verhandelt worden war, Bezug nimmt. Denn voran geht der Satz: Nam quod ad leges publicas pertinet, quae potest esse vita munitior quam vestra clementia qua innititur iudicata. Damasus, das ist der Gedanke, tut also ein übriges, wenn er, obwohl durch den kaiserlichen Freispruch völlig gesichert, ad praedicandam episcopi conscientiam doch noch vor das Gericht der Synode geht. Die gedankliche Analyse des „durch den rhetorischen Aufbau etwas schwer verständlich gewordenen Satzes" ist Wittig, S. 13, A. 1, völlig mißlungen.

bezeichnet, ihr also die höhere Qualität zuspricht [1], schwingt jenes geistliche Selbstbewußtsein, das an anderen Stellen des Schreibens in einer Wertvergleichnng weltlicher und geistlicher Verfahren noch drastischer zum Ausdruck kommt [2].

Die zweite Tatsache ist der Antrag, in welchem die Darlegungen des Schreibens gipfeln, „daß der römische Bischof, falls seine Sache nicht (seinem) Konzil (zur Aburteilung) überlassen wird, sich vor dem kaiserlichen Rat verantworten soll". In dem Bedingungssatz liegt die Anerkenntnis der Tatsache, daß es Prozeßsachen gebe, welche außerhalb der Kompetenz der geistlichen Gerichtsbarkeit stehen. Sie versteckt sich in diesen einen Satz und verhüllt sich in eine konditionale Form, aber sie ist da: um die juristischen Realitäten kommt die Petition, trotz aller Tendenz, die Dinge zu vermengen und die Unterschiede zu verwischen, nicht herum, und auf juristische Realitäten ist auch der Antrag eingestellt; denn er lautet auf einen privilegierten Gerichtsstand vor dem Kaiser, also auf gesetzliche Fixierung eines Rechts des römischen Bischofs, das ihn nicht nur in den Genuß der senatorischen Privilegien der relatio ad principem laut Kaisergesetzen von 365 und 367 [3] (die den Bischöfen faktisch bereits zugebilligt wurden) setzte, sondern darüber hinaus die ganze Anhängigmachung der Klage dem öffentlichen Verfahren vor dem ordentlichen Richter entzog. Eine solche Regelung des Verfahrens, so heißt es zum Schluß, werde künftighin keinem Verruchten oder Infamen mehr die Klage- und Zeugnisfreiheit gegen den obersten Priester belassen. Eingeleitet aber wird die Petition um privilegierten Gerichtsstand mit der Bemerkung, daß sie „niemandem etwas absprechen, vielmehr den Herrschern etwas zusprechen, daß mit ihr der römische Bischof nicht sich etwas verschaffen, als

1) Tatsächlich war ihre juristische Qualität natürlich die mindere gegenüber dem Urteil des ordentlichen Gerichts.

2) Quid enim dignius, quam ut is demum iudicet de sacerdotis errato, qui vel internae conscientiae favorem sine periculo suo parere se non posse cognoscat seque reatu implicet, si absolvat indignum, vel si damnet innoxium? Qui postremo, dum iniuriam religionis ulciscitur, non eam in lateribus innocentium, sed accusati quaerat in moribus. Quam multos etenim saepe patuit, quos absolverint iudicia, ab episcopis esse damnatos, et quos iudicia damnaverint, absolutos. Ut melior eorum sit causa, qui non saecularia iudicia, sed divina pensantes, abstulerunt supplicium suum, ne vexarentur innoxii, quam qui vitam suam tormentis innocentium probaverunt.

3) Siehe oben S. 188.

vielmehr dem Kaiser etwas übertragen wolle". Mit den „anderen" können nur die ordentlichen Beamtengerichte gemeint sein[1]; eben diese wollte man ja beim römischen Bischofsprozeß schon aus der ersten Instanz ausgeschaltet wissen. Wenn die Synodalen diesen Punkt mit solcher Behutsamkeit und betonten Devotion gegenüber dem Kaiser berührten, so ist das kaum anders zu erklären, als daß sie befürchteten, ihr Antrag könne als Geringachtung der ordentlichen Gerichte gedeutet werden, und daß sie versuchten, dies Odium, das den Erfolg ihrer Petition gefährden konnte, abzuschwächen.

Deutlich steht bei alledem der Kriminalprozeß der Isaakklage im Hintergrund. Er war eine solche causa, quae concilio non creditur, weil er aus der Kompetenz der geistlichen Gerichtsbarkeit herausfiel; er war, ehe er durch relatio ad principem an den Kaiser kam und niedergeschlagen wurde, vor dem ordentlichen Gericht angestrengt, mit den prozessualen Zwangsmitteln der Zeugentortur durchgeführt und öffentlich mit den schlimmsten Anschuldigungen gegen Damasus verhandelt worden. Großes Ärgernis über die Tortur von Geistlichen und schwerste Kompromittierung des Bischofs, der seine volle moralische Rehabilitierung erst nach Jahren erreichen konnte, waren die verheerenden Wirkungen gewesen.

Aus diesen odiösen weit nachwirkenden Folgen des Isaakprozesses zog das Synodalschreiben nun stärkste agitatorische Wirkungen, um die weltliche Gerichtsbarkeit als solche in abschätzigen Kontrast zur geistlichen zu stellen, und diese Kontrastierung wiederum erleichterte jene Vermengung juristisch heterogener Dinge, des Kriminalprozesses und der geistlichen (Schieds-)Gerichtsbarkeit, die schon beim ersten Gravamen und der ersten Petition zu

---

1) Wittig, S. 41 hat das nec derogare cuiquam völlig mißverstanden, indem er es auf — das Konzil bezieht: „Wer aber sollte jener quisquam sein, dessen Rechte der Papst durch seine Konzession an die Kaiser nicht kürzt, wenn nicht das iudicium episcopale, das Konzil, dessen Gerichtsbarkeit über die Bischöfe staatlich anerkannt war?" Höchst verwegen sind vollends die Schlüsse, die er auf dieser Interpretation aufbaut: „Damit ist gesagt, daß das Konzil nie jenes Recht besaß, welches Damasus dem Kaiser verleiht. Die Konzilsväter wagen an keiner Stelle, im eigenen Namen den Papst der kaiserlichen Gerichtsbarkeit zu unterwerfen. Stand das Konzil über dem Papst, so mußten sie aus eigener Machtvollkommenheit über den verfügen, der ihnen unterworfen war." Gegen den klaren Quellenwortlaut, der ergibt, daß für den römischen Bischof des 4. Jhd. Konzil sowohl wie Kaiser noch anerkannte übergeordnete Instanzen darstellten, wird hier beides mit kühnster Dialektik wegdisputiert.



beobachten war, und die bei der zweiten wiederkehrt. Wie dort ein Paradoxon konstruiert wurde (dum causam dicit qui in omnes iudex fuerat constitutus) so auch hier in den einleitenden Sätzen: es hieße, so wird ausgeführt, den römischen Bischof schlechter stellen, als die übrigen, denen er zwar dem Amt nach gleich sei, die er aber durch die Prärogative des apostolischen Stuhles überrage, wenn „er den staatlichen Gerichten unterworfen werde, denen Euer Gesetz das bischöfliche Haupt entzogen hat", und daran reiht sich die Antithese: „Mit (dieser Forderung) lehnt er nicht nach ergangener Sentenz das Urteil ab, sondern fordert nur das von Euch ihm übertragene Ehrenrecht". Auch hier sind Paradoxon und Antithese aus sich selbst heraus als bloßes dialektisches Fechterkunststück zu entlarven. Denn die logische Konsequenz jenes Paradoxon und jener Antithese, wenn sie ernst gemeint waren, wäre gewesen, daß der römische Bischof überhaupt vor kein weltliches Gericht gestellt werden dürfe. Die zweite Petition zielt ja aber auf einen privilegierten Gerichtsstand vor dem Kaiser; die Synodalen gingen, mit anderen Worten, bei aller theoretischen Tendenz auf ein privilegium fori, eine völlige Lösung der Geistlichen vom weltlichen Gericht, praktisch doch ganz nüchtern vor. Ohne utopischen Radikalismus, vielmehr mit größter Behutsamkeit, suchten sie eine Verbesserung der gerichtlichen Stellung des römischen Bischofs innerhalb der gegebenen rechtlichen Schranken zu erreichen[1].

[1]) Rade, S. 40, schreibt von seiner irrigen Prämisse aus: „Waren einmal kirchliche und weltliche Gerichtsbarkeit prinzipiell geschieden, so waren die Anträge des Konzils durchaus konsequent, außer in diesem Einen letzten Punkte: aber hier ist die Konsequenz durchbrochen doch zuungunsten der Kirche, deren Vertreter gewiß nur mit schwerem Herzen eben diesen Weg, die leider vorhandene schwere Frage zu lösen, betraten. Der Fall war vorgekommen, der römische Bischof, die Spitze der geistlichen Justiz, selbst peinlich angeklagt. Wer sollte richten? Am liebsten hätten die Bischöfe diese wichtige Befugnis in den Händen eines Konzils gesehen. Damasus selbst ... unterwarf sich freiwillig dem Spruch eines solchen. Aber die römische Synode wagt gar nicht zu hoffen, daß Gratian dies zur gesetzlichen Ordnung machen werde. Daher die Bitte: ut episcopus Romanus, si concilio eius causa non creditur, apud concilium se imperiale defendat." Die notwendigen Korrekturen ergeben sich aus dem im Text Ausgeführten. Erheblich weiter von einer richtigen Deutung irrt wiederum die Interpretation von Wittig S. 41 f. ab. Bei dem Satz: si concilio eius causa non creditur „drängt sich natürlich die Frage per quem? einem jeden auf". Keineswegs, denn die passivische Fassung paßt gerade zu der Tatsache, daß es sich um Normen handelt, die für bestimmte Fälle (nämlich Kriminalprozesse) eine synodale Verhandlung ausschließen. Wittig beantwortet die Frage per quem?, indem er den Kaiser (so Rade) oder den Ankläger

Über den Erfolg der Synodalpetition unterrichtet das Antwortreskript Gratians und Valentinians II., gerichtet an den vicarius Urbis Aquilinus (Nr. 2). Es ging zunächst sämtliche von den Synodalen monierten Fälle von Unbotmäßigkeit gegen römisch-bischöfliche Urteile durch, rügte die Lässigkeit der Amtsvorgänger des Adressaten, erneuerte die einst gegen die Ursinianer ergangenen Sentenzen und verfügte Verweisung aus der 100 Milien-Zone generell in bezug auf alle gegen bischöfliche Urteile Renitenten. Wie das Reskript den Einzelbeschwerden voll Genüge tat, so ging es auch auf die Petition betreffend die geistliche Gerichtsbarkeit in weitestem Maße ein[1]:

Volumus autem, ut *quicumque* (1) *iudicio Damasi*, quod ille cum concilio quinque vel septem habuerit episcoporum, (2) *vel* eorum *qui catholici sint iudicio* atque concilio *condemnatus erit si iniuste voluerit* ecclesiam *retentare vel evocatus* ad *sacerdotale iudicium per contumaciam non* ⟨*ad*⟩ *esse, seu ab illustribus viris praefectis praetorio* Galliae atque *Italiae* auctoritate adhibita ad episcopale iudicium remittatur, *sive a* proconsulibus vel *vicariis*[2], (1) *ad urbem Romam* sub prosecutione per*veniat* (2) *aut, si in longinquioribus partibus* ferocitas talis *emerserit,* omnis eius causae dictio *ad metropolitani* in eadem provincia episcopi *deducatur examen,* (3) vel *si ipse metropolitanus est, Romam necessario vel ad eos, quos Romanus episcopus iudices dederit, sine dilatione*[3] *contendat, ita tamen, ut quicumque deiecti sunt, ab eius tantum urbis finibus, segregentur, in quibus fuerint sacerdotes;* mitius enim graviter meritos

ausschaltet, mit folgender wahrhaft überraschenden Feststellung: „Es bleibt also allein Damasus, der seine Sache allenfalls einem Konzil nicht anvertrauen könnte. Daß er dazu berechtigt war, ergibt sich schon aus den Worten se dedit ipse iudiciis sacerdotum. Niemand als er allein konnte sich einen Richter bestellen."

1) L. c. c. 11.

2) Günther in der Avellanaedition, S. 57, ergänzt accitus, was an dieser Stelle in der Vorlage, dem römischen Synodalschreiben, steht. Sirmond dagegen emendierte durch Umstellung seu ab illustribus viris praefectis praetorio Galliae atque Italiae sive a proconsulibus vel vicariis ad episcopale iudicium remittatur vel ad urbem Romam sub prosecutione perveniat. Zweifellos ist diese Umstellung zutreffend und notwendig; denn der Text des Reskripts unterscheidet sich dadurch von der Petition, daß er das dortige Italiae vestrae vel vicario zu Galliae atque Italiae sive a proconsulibus vel vicariis erweitert, und deswegen zu dem ad urbem Roman . . . perveniat der Petition das auf die Zusätze Galliae und proconsulibus vel vicariis bezügliche ad episcopale iudicium remittatur ergänzt, also den Parallelismus des ersten Satzes iudicio Damasi . . . vel eorum qui catholici sint, iudicio, auch im zweiten Satz durchführt, während die Petition sich hier auf Italien, d. h. auf die römischen Belange, beschränkte. Die scheinbar konservativere Textkritik gegenüber der Überlieferung bei Günther ist diesmal trotzdem die schlechtere; denn die Zuordnung von ad episcopale iudicium remittatur zu praefectis praetorio und von ad Romam zu a proconsulibus vel vicariis, die bei Günthers Text herauskommt, ist sinnlos.

3) relatione (Avell.).

cohercemus et sacrilegam pertinaciam levius, quam merentur, ulciscimur. Quod *si vel metropolitani* episcopi *vel cuius*cum*que alterius sacerdotis iniquitas suspicatur aut gratia, ad Romanum episcopum vel ad concilium XV finitimorum episcoporum* arcessito *liceat provocare*, modo ne post examen habitum, quod definitum fuerit, integretur.

Die durch Kursivdruck gekennzeichneten textlichen Übereinstimmungen zwischen Petition (Nr. 1) und Reskript (Nr. 2) zeigen, daß Nr. 1 nahezu wörtlich in Nr. 2 aufgenommen worden ist. Nur an einigen Stellen finden sich textliche Modifikationen, welche die selbständige Mitarbeit juristischer und politischer Instanzen erkennen lassen. Juristisch ist am Schluß der Begriff der Provokation beim geistlichen Gerichtsverfahren mit aller Schärfe gegen den der eigentlichen Appellation, wie sie im ordentlichen Gerichtsverfahren statthatte, abgegrenzt[1] durch den Zusatz, daß nicht etwa ein bereits durch Urteilsspruch abgeschlossenes Verfahren noch einmal aufgenommen werden solle. Politisch aber ist gegenüber der vornehmlich auf römisch-bischöfliche Interessen eingestellten Petition eine Erweiterung des Gesichtskreises, nämlich eine ausdrückliche Erstreckung der Maßnahmen auf die gesamte westliche Reichshälfte, vorgesehen. Nicht bloß der praefectus praetorio per Italiam und der vicarius Urbis, in deren Bereich die unmittelbaren gerichtshoheitlichen Interessen des römischen Bischofs lagen, sondern auch die Oberbeamten der zweiten abendländischen Präfektur Gallia und der prokonsularischen Provinzen (Afrika und Hispania) werden namhaft gemacht und sie alle zur Exekution bischöflicher Urteile — dort der römischen (ad urbem Romam perveniat), hier der jeweils zuständigen lokalbischöflichen (ad episcopale iudicium remittatur, als Textzusatz) — verpflichtet. Unverändert ist der römische Gerichtsstand sämtlicher (abendländischen) Metropoliten in den Gesetzestext übernommen.

Viel kürzer befaßt sich das Kaiserreskript mit dem zweiten, weit ausführlicher begründeten Synodalantrag auf Gewährung eines persönlichen Gerichtsstands des römischen Bischofs vor dem Kaiser. Nur ein kurzer Schlußsatz des Reskript besagt:

Iam vero illud, quod in negotiis quoque rerum minorum et in levibus causae dictionibus animis nostris iustitia naturalis inseruit, multo diligentius in causis iustissimis volumus convalescere, ne facile sit cuicumque

---

[1]) Vgl. das ὥσπερ ἐκκαλεσάμενος des can. III von Sardica; oben S. 169.

perdito notabili pravitate morum aut *infami* calumnia notato personam criminatoris assumere aut testimonii dictionem in accusationem episcopi profiteri.

Von einem privilegierten Gerichtsstand des römischen Bischofs ist hier mit keinem Wort die Rede. Rade und Wittig sind gleichwohl der Meinung, daß der Kaiser auch dieser Petition stattgegeben habe. Das Schweigen erklären sie damit, daß dieser Punkt für den Adressaten des Reskripts, Aquilinus, nicht in Betracht gekommen und deshalb übergangen worden sei. Dabei ist übersehen, daß der Text auch hier Anlehnungen an die Petition aufweist, freilich nur an die Schlußsätze, betreffend die Mißstände verleumderischer Anklagen und Zeugenschaften von seiten übelbeleumdeter Personen [1]. Die Petition erwartete ihre Abstellung von der Gewährung eines Gerichtsstands vor dem Kaiser; das Reskript dagegen verweist lediglich auf den selbstverständlichen Gerechtigkeitssinn des Kaisers, das heißt auf die generellen, in Geltung stehenden gesetzlichen Bestimmungen betreffend Abweisung verleumderischer Klagen. Die zweite Petition ist also nicht etwa außer Betracht gelassen, sondern sie erfährt eine indirekte Beantwortung. Der Hinweis auf den kaiserlichen Gerechtigkeitssinn bedeutet eine knappe und schlichte Zurückweisung jener synodalen Tiraden, denen die ganze weltliche Gerichtsbarkeit nur als schwärzeste Folie diente, von denen sich die Vorzüge der geistlichen um so lichter abheben sollten. Das Schweigen hinsichtlich des privilegierten Gerichtsstands aber läßt sich nicht anders, denn als eine stillschweigende Ablehnung deuten. Man war am Hof keineswegs gewillt, ein Sonderrecht für den römischen Bischof zu konstruieren und ihn völlig von der ordentlichen Kriminalgerichtsbarkeit des Präfekten zu eximieren. Die Besorgnisse, welche die Synodalen über die Aufnahme dieses Antrages an höchster Stelle gehegt hatten [2], erwiesen sich somit als nicht unbegründet. Die fast wörtliche Übernahme des ersten Synodalantrags anderseits ist, von seiten des Staats betrachtet, keineswegs verwunderlich. Die Regelung des Instanzenwesens der geistlichen Gerichtsbarkeit nach Provinzen und Metropolitan-

[1]) Ita enim fiet, ut nulli perdito vel infami aut accusandi summi sacerdotis aut testificandi in eum facultas pateat illicita.

[2]) Siehe oben S. 196.



sprengeln und die oberste Zentrierung an einer Stelle, in Rom, war ganz im Sinne des hierarchischen Aufbaus der Reichskirche, und die römischen Anträge kamen darin den Absichten der kaiserlichen Kirchenleitung durchaus entgegen.

Von einer durch die Gesetze Valentinians und Gratians errichteten Patriarchalgewalt des römischen Bischofs über das Abendland sollte man (mit Rade S. 52) trotzdem nicht sprechen. Denn erstens ist dieser Terminus dem Westen bis in ganz späte Zeit, wo er rezipiert worden ist, um die Stellung Roms im Abendland mit der Stellung der orientalischen Patriarchate in Analogie zu setzen, fremd geblieben. Zweitens aber ist auch diese gesetzliche Regelung einer römischen Gerichtsinstanz für Metropoliten und Provokationen im Bereich des ganzen Abendlandes, obwohl viel substanziierter gefaßt, als die luftigen Konstruktionen der sardicensischen Väter von einer ökumenischen Oberinstanz Roms, trotzdem gleich ihnen nur toter Buchstabe geblieben. Zur Zeit, als das Reskript Gratians erging, gab es eine ausgebildete Metropolitanorganisation, wie sie reichskirchenrechtlich auf dem Papier stand, tatsächlich im Abendland überhaupt noch nicht, und an den Stellen, wo sie bestand, wie in Afrika, oder im Entstehen begriffen war, wie in Mailand, da waren in der nächsten Folgezeit die Normen des Gratianreskripts praktisch keineswegs in Geltung. Dort jedoch, wo die Päpste seit Siricius mit der Vikariatspolitik erfolgreichere Versuche machten, eine abendländische oberrichterliche Hoheit praktisch zu üben, auf den Außenposten Gallien und Illyrien, da stießen sie auf Widerstände gerade von seiten des Metropolitansystems, als es dort Fuß faßte. Was die römische Kirche aber später an Erfolgen in dieser Richtung erreicht hat, das ist nicht auf der Basis dieses kaiserlichen Gesetzes verwirklicht worden, sondern aus dem alten Mutterboden abendländischer Kirchentheorie seit Cyprian hervorgewachsen. Deshalb ist vollends verfehlt die Auffassung, als sei eine durch Kaiserreskript erbetene und gesetzte „Patriarchalgewalt" über das Abendland eine tatsächliche Vorstufe des päpstlichen Primats über die Gesamtkirche gewesen. In die Entwicklung des „Primats" gehört das Reskript Gratians überhaupt nicht hinein.

Gleichwohl bedeutete es eine wichtige Epoche in der Papst-

geschichte. Denn von seiten der römischen Kirche aus gesehen war die Synodalpetition vom Jahre 378 eine Großtat kirchenpolitischer Neuorientierung gegenüber dem System der konstantinischen Reichskirche. Julius I. hatte Stellung zu ihm noch nicht gefunden, sondern eine ungewiß schwankende Haltung eingenommen; sein Nachfolger Liberius vollends stand in hilflos ohnmächtiger Opposition. Erst Damasus, in dem man den Inspirator der Synodalaktion vom Jahre 378 erblicken muß, stellte sich mit ihr entschlossen auf den Boden der Tatsachen. Indem er sich vom kaiserlichen Oberherrn der Reichskirche privilegieren ließ und diese dadurch bejahte, gewann die römische Politik endlich wieder festen Kurs. Die Parole lautete nun: römisch-bischöflicher Aufstieg mit dem Staat und durch den Staat.

Das brauchte durchaus nicht einen Weg im Fahrwasser und Schlepptau des Staates zu bedeuten und bedeutete es auch tatsächlich nicht. In der Form petitionierte zwar die Kirche an den Staat, und von einem „Konkordat" zu sprechen, wie es Batiffol, Le siège apostolique (1924), S. 48 tut, ist in diesem Fall gewiß noch nicht am Platz. In der Sache aber waren Zielbewußtsein und Angriffsgeist auf seiten der Kirche, und hinter den konkreten Anträgen des Augenblicks zeichneten sich in den begründenden Argumentationen bereits viel weitergehende prinzipielle Forderungen nach einer völligen Scheidung weltlicher und geistlicher Gerichtsbarkeit ab. Der Staat stand demgegenüber in der Defensive. Mit der Ausscheidung weiter Rechtsgebiete aus der ordentlichen Gerichtsbarkeit und ihrer Zuweisung an eine privilegierte geistliche Gerichtsbarkeit befand er sich auf einer abschüssigen Bahn. Noch hielt er zwar die wichtige Position der Kriminalgerichtsbarkeit und lehnte auch einen Sondergerichtsstand des römischen Bischofs ab. Aber wie matt war eine Defensive, welche diese Forderung und vollends die rhetorischen Invektiven gegen weltliche und für geistliche Gerichtsbarkeit nur noch in der schonendsten und mildesten Form stillschweigenden Übergehens abwehrte! Dieser Schriftwechsel zwischen Synode und Kaiser vom Jahre 378 bereitete schon die Tonart vor, in der bald darauf ein Ambrosius mit den jungen letzten Kaisern aus Valentinians I. Hause umzugehen wagen konnte.

Wege und Ziele der irischen und angelsächsischen Mission im fränkischen Reich[1]

Von **Paul Willem Finsterwalder**, Frankfurt a. M.

Der Übertritt Chlodwigs und der Franken zum Christentum darf nicht allein als ein kirchengeschichtlich bedeutsames Ereignis von weitreichenden Folgen betrachtet werden, dessen Bedeutung selbst den Zeitgenossen schon nicht verborgen blieb[2]. Die Taufe, welche Chlodwig am Weihnachtstage 496 zu Reims[3] aus der Hand des Remigius empfing, bildet auch einen Markstein in der politischen Geschichte des Abendlandes. Das Land, das nun unter die Herrschaft des Frankenkönigs gekommen war, stand zum katholischen Bekenntnis. Zu der politischen Vereinigung mit dem fränkischen Gebietsbesitz sollte nun auch die Einheit der Eroberer mit ihren neuen Untertanen im Glauben kommen. Aber vorerst hatte nur ein kleiner Teil der Franken, hauptsächlich die nächste Umgebung des Königs, die Antrustionen, einige Teilkönige, die Schwestern des Königs[4] den Übertritt vollzogen. In ihren Stammsitzen, im Nordosten, überall da, wo sie geschlossener wohnten, blieben die Franken noch Heiden[5]. Nur langsam gewann das Christentum innerlich Raum, wenn auch in der äußeren Annahme desselben Fortschritte sich zeigten. Bereits um die Mitte des 6. Jahrhunderts blickte das Heidentum wieder allenthalben durch

---

1) Die inhaltliche Grundlage dieser Abhandlung bildet die öffentliche Antrittsvorlesung des Verfassers und erhält ihre breitere Begründung in der demnächst erscheinenden Habilitationschrift desselben: „Die Canones Theodori Cantuariensis, ihre Überlieferungsformen und ihre Stellung in der Geschichte der kontinentalen angelsächsischen Mission im 8. Jahrhundert“.

2) Vgl. den Brief des Avitus, nr. 46, in MG. Auct. antiq. VI, 2, 75.

3) Nach Krusch, Mitt. d. Inst. f. österr. Gesch. 14 (1893), S. 442/43, fand die Taufe im Jahre 508 in Tours statt. Vgl. auch H. v. Schubert, Gesch. d. christl. Kirche im Frühmittelalter, S. 92, und Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I[3. 4], Beil. 1, S. 595.

4) Gregor v. Tours, Hist. Franc. II, c. 31 (MG. SS. Rer. Mer. I, S. 93); vgl. Levison, Die Iren und die fränkische Kirche, in Hist. Zeitschr. 109 (1898), S. 1 ff.

5) Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter I, S. 177; v. Schubert a. a. O., S. 165; Hauck, KG. I, S. 4.

die christliche Äußerlichkeit hindurch, die wie eine leichte Tünche über dem religiösen Leben lag, ohne daß es aber zu einer wirklichen heidnischen Reaktion kam[1]. Im 7. Jahrhundert war reines Heidentum weder im fränkischen Reiche überhaupt, noch in Austrasien besonders verschwunden[2], hielt sich sogar stellenweise bis ins 8. Jahrhundert hinein.

Der Übertritt des Frankenstammes, den der Schritt Chlodwigs vorbereitete, war ja auch nicht aus persönlicher Überzeugung des Einzelnen erfolgt[3], sondern eher das Ergebnis äußerer, politischer Einflüsse. Das zeigt uns schon die Art, wie die neue Religion dem Stamme nahegebracht worden sein muß. Es darf uns aber nicht wundernehmen, daß wir von einer christlichen Propaganda dieser frühen Zeit fast nichts erfahren. Denn schon die Art und Weise der Ausbreitung des Christentums in der römischen Welt entzieht sich fast ganz der historischen Kenntnis[4]. Irgendwelche sichere Nachricht über die Bekehrungsmethode der uns hier angehenden Zeit bietet die Überlieferung nicht. Jedenfalls gab es, da die Missionierung seit dem 3. Jahrhundert auf andere Art gehandhabt wurde, als in den beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderten, berufsmäßige Missionare nicht mehr[5]. Die Predigt des Bischofs Irenäus von Lyon unter den Kelten im 2. Jahrhundert ist die erste Nachricht, die wir von einer Mission auf gallischem Boden haben, und sie bleibt die einzige bis auf die Kunde, welche uns für das 5. Jahrhundert über die Tätigkeit Martins von Tours überliefert ist[6]. Aber gleichwohl war in diesen Jahrhunderten die feste Organisation, welche durch die Gesetze Theodosius', Gratians und Valentinians II. in der Kirche geschaffen war, auch in dem Gebiete römischer Herrschaft in Gallien, das den Franken später zufiel, insbesondere durch Konstantin den Großen durchgedrungen[7]. Zu Ende des 6. Jahrhunderts zählte die gallische Kirche 125 Bischofssitze unter 11 Metropolen[8]. Denn die heidnischen Eroberer hatten

---

1) Schnürer a. a. O. I, S. 179.
2) v. Schubert a. a. O., S. 165; Hauck, KG. I, S. 109.
3) v. Schubert nimmt für Chlodwig auch solche persönliche, unpolitische Motive in Anspruch a. a. O., S. 90 ff. 4) Hauck, KG. I, S. 4. 5.
5) A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (2. Aufl.) I, S. 177.
6) Hauck, KG. I, S. 24. 7) Hauck, KG. I, S. 37. 42.
8) Schnürer a. a. O. I, S. 180.

die von ihnen vorgefundene kirchliche Organisation nicht angetastet, und diese auf politischer Einsicht beruhende Übernahme des Bestehenden wurde von größter Bedeutung für die Weiterentwicklung.

Aber diese von den Franken vorgefundene, äußerlich so feste Kirchenorganisation entbehrte einer innern Expansivkraft, ohne die eine wirksame Verbreitung des Christentums, wenn sie eine innere Hinwendung zu dessen Lehre herbeiführen sollte, nicht denkbar sein konnte. Mit dem Fehlen der innern stockte auch die äußere Betätigung, und mit dem Sinken des Episkopats seit dem 6. Jahrhundert[1] ging auch ein Verfall der innern Disziplin Hand in Hand, welcher langsam die Festigkeit des Metropolitanverbandes zu lockern begann. So wurde gleichzeitig innere Assimilation der Übergetretenen und äußere Propaganda der Kirche in Frage gestellt. Dazu kam, daß diese letztere, soweit sie nun von der fränkisch-christlichen Kirche ausging, stets eines gewissen politischen Beigeschmacks nicht entbehrte, den aber die Missionierten nicht verkannten. Die Mission der Apostelzeit hatte erst an den Grenzen des römischen Reichs, damit eben an den Grenzen des orbis terrarum Halt gemacht. Die Mission, wie sie die fränkische Kirche betrieb, erstreckte sich und wollte sich nur erstrecken auf diejenigen Gebiete, welche durch Unterwerfung mit dem Schwert der politischen Reichsgewalt unterstanden. Den Gedanken einer Predigt des Christentums über die Reichsgrenzen hinaus war der fränkischen Kirche fremd. Ob man, wie Schnürer annimmt[2], eine Außenpropaganda der Kirche darin sehen kann, daß christliche Fürstinnen an heidnische Könige als Gattinnen gegeben wurden, um sie dem Christentum zu gewinnen, kann mit Rücksicht auf die meist allzu deutlich ersichtlichen politischen Motive solcher Heiraten doch nicht als Grundmotiv angenommen werden. Der politischen Tendenz[3] fränkischer Christianisierungsversuche entsprachen auch die Methoden. Zunächst eine Neigung zur Gewalttätigkeit, deren Höhepunkt wir in der Sachsenmission Karls des

---

1) Schnürer a. a. O. I, S. 215; Karl Müller, Kirchengeschichte I, 1892, S. 295.

2) Schnürer a. a. O. I, S. 223.

3) Konen, Heidenpredigt in der Germanenbekehrung, Diss. Bonn 1909, S. 57.

Großen sehen können, und dann in dem Prinzip der Gewährung materieller Belohnungen für den Übertritt, wodurch besonders Ludwig der Fromme charakterisiert wird.

In diese kirchlichen Zustände des Frankenreichs tritt mit dem 7. Jahrhundert von außen ein neuer Faktor ein: die irische kontinentale Mission[1].

Bereits im 3. Jahrhundert drang vermutlich das Christentum, von Britannien und Westgallien her wenigstens mit seinen Ideen zu dem druidischen Priesterstand Irlands ein; im 4. Jahrhundert jedenfalls findet sich dort bewußte Missionstätigkeit, die von Westgallien ausgeht, mit welchem ja Irland seit Jahrhunderten durch lebhaften Handelsverkehr verbunden war[2]. Wie die britische Kirche, so ist auch die altirische Kirche eine Tochterkirche der gallischen Kirche des 3.—5. Jahrhunderts; nicht kann sie aber als Tochter der britischen Kirche angesehen werden[3]. „Die irische Kirche des 6./7. Jahrhunderts ist dogmatisch, und in bezug auf die Feier des Osterfestes die christliche Kirche des Abendlandes wie zur Zeit der Väter von Arles (a. 316), in bezug auf die Organisation ist sie die ungehemmte, dem politischen Leben Irlands sich anpassende Entfaltung des missionierenden Mönchtums Westgalliens im letzten Drittel des 4. Jahrhunderts“[4]. Aber auch andere, kirchliche Beziehungen zwischen der gallischen Kirche und den britischen Inseln zeigen sich im 5. Jahrhundert in der Mission Patriks und in der zweimaligen Mission des Bischofs Germanus von Auxerre und Lupus von Troyes bezeugt[5]. In engere Beziehung aber trat die irische Kirche zum Festland in Auswirkung einer gerade die Iren kennzeichnenden Charaktereigenschaft: des Wandertriebs in Verbindung mit der jener irischen Kirche eigentümlichen Stellung der Klöster innerhalb des christlichen Lebens. Beide Faktoren bedürfen einer kurzen Erörterung[6].

---

1) Gougaud, Les chrétientés celtiques, 2. Aufl., Paris 1911, S. 134ff.; v. Schubert a. a. O., S. 210ff.

2) H. Zimmer, Über direkte Handelsverbindungen Westgalliens mit Irland im frühen Mittelalter (in Sitz.-Ber. der Berl. Akad. XXI, 1909, 3 B), S. 582.

3) H. Zimmer a. a. O., S. 583.

4) H. Zimmer in Sitz.-Ber. XX, 1909, 3 A, S. 572.

5) Prosper Chron. a. a. 429 und 431 (MG. Auct. ant. tom. IX); Beda, Hist. Eccl. I, c. 17; Schnürer a. a. O. I, S. 191.

6) v. Schubert a. a. O., S. 209.

Auch die fränkische Kirche in Gallien hatte früh das Mönchtum aufgenommen. Die fränkischen Könige, die Großen, die Bischöfe wetteiferten in der Gründung von Klöstern[1], für deren Organisation man meist in Lérins das Muster nahm[2]. Tours, des Frankenreiches religiöser Mittelpunkt, zählte allein 17, die Diözese Clermont 12 Klöster[3], die, mit Ausnahme etwa des berühmten Klosters der hl. Radegunde in Poitiers, allerdings meist klein und armselig waren. Bewußt sich nur der Pflege des religiösen und nicht selten gewalttätig harten asketischen Lebens der Insassen widmend, war ihre Rolle nach außen hin fast bedeutungslos. Ohne einheitliche Organisation, verschiedene Regeln wie die des hl. Basilius, Macarius, Caesarius von Arles, Aurelian von Arles übend, waren sie den Bischöfen ihrer Diözesen unterstellt. Seelsorge für ihre Umwelt zu üben, lag ihnen fern.

Auch in der keltischen Kirche können wir für das 6. Jahrhundert aus dem Werke des Gildas auf eine große Ausbreitung und einen hohen Blütestand des keltischen Klosterwesens schließen[4].

Die Klöster waren in Irland nicht nur zahlreich, sondern auch mit einer stattlichen Zahl von Mönchen besetzt[5]. Das 520 gegründete Kloster Clonard am Boynefluß, an der Ostküste Irlands[6], soll 3000 Mönche gezählt haben[7]. Aber das Kloster, und mit ihm die Organisation des Klosterwesens war in Irland auf anderer Basis aufgebaut, als auf dem Kontinent. Es erwuchs hier aus dem Clansystem[8]. Hier deckten sich kirchlicher Verwaltungsbezirk (Diözese) mit dem Stamme[9]. Diözesen im technischen Sinne, die

1) Vgl. dazu Müller, Kirchengesch. I, 1892, S. 295.

2) Gegen 410 von Honoratus v. Arles gegründet. Vgl. Besse, Les moines de l'ancienne France, Paris 1906, S. 36.

3) Über die Zahl der Klosterinsassen in den irischen Klöstern überhaupt vgl. Gougaud, Chrétientés, S. 82. Über soziale Verhältnisse in Irland und den sozialen Charakter des irischen Klostersystems vgl. Stokes, The Tripartite Rife of Patrik, London 1888, S. 144. 196; Skene, Celtic Scotland, 1876, II, S. 61.

4) Vgl. v. Schubert a. a. O., S. 206 ff.

5) Bellesheim, Geschichte der kath. Kirche in Irland (Mainz 1890/91) I, S. 88.

6) Von dem Bangor bei Belfast ausging (vgl. Bellesheim I, S. 82).

7) Skene II, S. 61; Bellesheim I, S. 89.

8) Schnürer a. a. O. I, S. 219; Skene II, S. 61; H. Zimmer, Keltische Kirche, in Prot. Real. Enc. [3]X, S. 238 ff.; v. Schubert a. a. O., S. 207 ff.

9) v. Schubert, S. 208. Im 7. Jhd. ist die britische Kirche in Wales in selbständige, den Fürstentümern entsprechende Bistümer gegliedert, von denen sich jedes auf ein Hauptkloster stützt. Vgl. Haddan-Stubbs, Councils and Eccl.

kirchliche Organisation als solche betreffend, kennt die keltisch-insulare Kirche nicht[1]. Nahm hier ein Stamm das Christentum an, so gab regelmäßig der Häuptling des Stammes aus seinem Besitz den Platz her, auf dem Kloster und Kirche errichtet wurden[2]. Dafür übernahmen die Klosterinsassen die Seelsorge für den Stamm. Die gesamte religiöse Versorgung und Leitung des Volkes ging von den Klöstern aus; im Stammes- wie Sprengelgebiet des Klosters hatten die Mönche allein die führende Rolle[3]. Keine gemeinsame Organisation schloß die einzelnen Klöster zusammen, von denen oft genug jedes seine eigene Regel hatte. Der eigentliche religiöse Leiter des Klosters und damit des Stammes war der Abt. Meist war er ein Mitglied der Familie des Stammesfürsten[4], oft genug überhaupt kein Kleriker. Besaß er die Presbyterweihe nicht, und konnte er, wenn er die Bischofsweihe nicht besaß, keine bischöflichen Funktionen erfüllen, so hatte das Kloster einen oder mehrere Mönche, die solche Weihen erlangt hatten. Diese unterstanden dann aber secundum iurisdictionem, nicht secundum ordinem dem Abt. Anderseits konnte der Abt auch als Abtbischof oder Klosterbischof die administrative und sakramentale Funktion in seiner Person vereinigen[5]. Dank der Abgeschlossenheit der Insel, die, allein auf sich gewiesen, auch von den Wellen der Völkerwanderung verschont blieb, hatte die irische Kirche diese Eigenheit ihrer Organisation ungestört entwickeln und festigen können. Im wesentlichen erstreckten sich aber diese Sonderheiten, wie auch andere, die sich auf dem Gebiet z. B. der Osterfestberechnung, der Liturgie usw. entwickelten[6], auf das Bereich der Organisation, nicht der kirchlichen Lehre. Die

Documents (1869) I, S. 142; Williams, Christianity in Early British Church, Oxford 1912, S. 456. In Wales und Cornwall haben sich die Klosterbistümer in vielen Fällen als Bistümer noch heute erhalten. Vgl. Taylor in Revue Celtique XXXV.

1) Zur Verfassung der altirischen Kirche vgl. auch H. Zimmer, Über alte Handelsverbindungen usw., Abhandlung 3A, S. 556.

2) Bellesheim I, S. 91.

3) Über die engere Verbindung von Mönchen und Volk vgl. Bellesheim I, S. 92.

4) Bellesheim I, S. 92.

5) Schnürer a. a. O. I, S. 222; v. Schubert a. a. O., S. 208.

6) Über die Sonderheiten vgl. vor allem Warren, The Liturgy and Ritual of the Celtic Church, Oxford 1881; Wasserschleben, Die irische Kan.-Sammlung, 2. Auflage, 1885, S. XLIX ff.; vgl. auch H. Zimmer, Handelsbeziehungen usw., Abh. 3A, S. 611 ff.

von Ebrard[1] vertretene Auffassung, als habe man in der irischen Kirche eine „romfreie" Kirche, das heißt eine romgegnerische Kirche[2] im Sinne einer dogmatischen Differenz zu sehen, ist mit Recht allenthalben abgelehnt worden. Entstehung aus dem Stand der gallischen Kirche im 4. Jahrhundert, äußere Abgeschlossenheit von der kontinentalen Entwicklung, eigene Entwicklung unter besonderen lokalen und sozialen Bedingungen in Irland sind die Ursache der die irische Kirche kennzeichnenden Besonderheiten[3].

Die dem kontinentalen Mönchtum fernliegende Wirksamkeit in der Laienseelsorge, wie sie als notwendiger Bestandteil des irischen Klosterwesens sich darstellt, trat nun in Verbindung mit dem den Kelten, speziell den Iren, angeborenen Wandertrieb[4]. Die irischen Mönche „verwerteten ihn gleichsam asketisch", indem sie das Lossagen von der Gemeinschaft mit Heimat, Stamm und Kloster als ein inneres Opfer darbrachten[5]. Dieser Wandertrieb wandelte sich in ihnen zum Missionstrieb, indem die apostolische Sorge um das Seelenheil ihrer Mitmenschen, die ihnen im Heimatkloster für ihren Stamm, ihre Blutsverwandten, obgelegen hatte, sie in die Fremde begleitete. In ihrem Enthusiasmus, der sie das Christentum erfassen ließ[6], war ihnen der Verzicht auf Heimat eine peregrinatio pro dei amore[7], ob amorem, pro nomine Christi[8], pro aeterna patria[9], pro adipiscenda in caelis patria[10]. Diese Sorge in der Fremde für die Fremden hatte den Klöstern des Festlandes, wie schon erwähnt, ferngelegen. Im Gegenteil strebten diese nach einem andern Ziel, einem Ziele, das ja ihr Entstehen bewirkt hatte: sich von der geräuschvollen Welt mit ihrer erdzugewandten Gesinnung zurückzuziehen. Hier war das Kloster stille

1) Ebrard, Die iroschottische Missionskirche, 1873; H. Zimmer, Kelt. Kirche a. a. O.; v. Schubert a. a. O., S. 202 ff. 206 ff.

2) Bellesheim I, S. 93.

3) Vgl. Gougaud, Chrétientés, S. 73 ff.

4) Loofs, De antiqua Britonum Scotorumque ecclesia, Lipsiae 1882, S. 68.

5) Schnürer a. a. O. I, S. 223; Bellesheim I, S. 108.

6) Ebenda S. 216.

7) Vita Walarici c. (MG. SS. Rer. Mer. IV, S. 162); Vita S. Galli auct. Walafrido I, c. 30 (Migne 114, 1004).

8) Alcuin, Epigr. 231 an Virgil von Salzburg, Acta SS. OSB. III, 2, p. 309; Alcuin epp. 287 MG. Epp. IV, S. 446; Vita S. Vodoali (Mabillon Acta SS. OSB. IV, 2, p. 545) usw.

9) Beda, Hist. Eccl. III, c. 13; V, c. 9. Vita Mariani Scoti, Act. SS. II, Febr. 365.

10) Beda, Hist. Eccl. V, c. 9.

Zufluchtsstätte für alle, die auf Arbeit in der Welt verzichteten und zu ihrem persönlichen Heile in die Einsamkeit flüchteten [1]. Religiöse Funktionen für andere zu üben, lag nicht im Sinne des kontinentalen Mönchtums.

Anders dachten die irischen Mönche. Diese Ankömmlinge von jenseits des Meeres trugen zum ersten Male den Gedanken hinaus, das Christentum über die nationalen Schranken, über die eigenen Volksgrenzen hinaus zu verbreiten. Nicht das Schwert sollte dem Christentum den Weg bahnen, sondern die Überzeugung, nicht gewaltsame Aktion, sondern Predigt und geistliche Sorge, nicht Predigt des Wortes, sondern des Lebens [2] waren ihre Waffen.

Die systematische Missionsarbeit der irischen Mönche im Frankenreich setzt ein, nachdem sporadische Vorläufer bereits im Anfang des 6. Jahrhunderts vorangegangen waren [3], mit der Tätigkeit des jüngeren Columban, der aus Kloster Bangor nach der Bretagne zog und, da er sich hier unter den Stammverwandten noch zu heimisch fühlte, um 590 den Weg ins fränkische Reich nahm. Sein Biograph Jonas schildert uns die tiefstehenden religiösen Zustände im Frankenreich im 6. Jahrhundert, wo die Kraft der Religion fast zuschanden geworden, wo zwar das äußere Bekenntnis geblieben, aber die „penitentiae medicamenta et mortificationis amor vix vel paucis in ea repperiebatur locis" [4]. Gerade auch dem das Frankenreich betretenden Columban dünkte Gallien nur äußerlich christlich [5]. Ziel seiner Predigt war christliche Vollkommenheit, gegründet und aufgebaut auf Askese, ein Ziel des Mönchtums. Nur der Mönch konnte als vollendeter Christ gelten, und nur einem solchen konnte es zukommen, das Wort des Evangeliums zu verbreiten.

Not tat diesen verrotteten kirchlichen Zuständen eine Übung strengster Bußpraxis, welche Columban aus der irischen Mönchs-

1) Hauck, KG. I, S. 251; vgl. auch W. Schultze in Jahrb. d. Gesch.-Wiss. 1887, II, S. 18.

2) Im nächsten „Ausland", in Schottland, hatte Columbcilla, der ältere Columban, 563 mit der Heidenmission begonnen; auf dem Kontinent war um 500 Fridolin aufgetreten, Caidoc und Fricor in der Picardie (Stokes, Three monthes in the Forest of France, London 1895, S. 75—79).

3) Bellesheim I, S. 93.

4) Jonae Vita Columbani (ed. Krusch), lib. I, c. 5.

5) Hauck, KG. I, S. 244.

welt mitbrachte [1], eine Praxis, der die fränkische Kirche nichts Ähnliches an die Seite setzen konnte. Bereits ein Jahrtausend nahm die columbanische Irenmission die erste Lutherthese: „Omnis vita christiani semper in penitentia et compunctione debet consistere" vorweg. Auf dem Wege über irische Klöster war geheime Beichte und Buße, die zuerst in kleinasiatischen Klöstern [2] des Basilius aufgekommen, durch die Seelsorge der Mönche in Irland ins Volk gelangt, durch Columban kam sie nach Gallien. Bereits in cap. 8 der Synode von Chalon-sur-Saône (639—658) [3] haben wir die erste offizielle Anerkennung der Beichtpflicht. Mit der irischen Forderung dieser Pflicht geht Hand in Hand die Aufstellung einer Richtschnur in Bußfragen für den Seelsorger, die Abfassung von Bußbüchern oder Bußordnungen — die älteste in Irland die des Finnian —, auf dem Kontinent innerhalb der Irenmission eine Herübernahme bzw. Sammlung und Bearbeitung in Irland verfaßter Ordnungen [4], welche die für die verschiedenen Sünden vorgesehenen Bußmaße verzeichneten. Gerade der hohe Ernst und die rigorose Strenge des Auftretens Columbans ebnete ihm und seinen Reformtendenzen die Wege zu seinem großen Erfolg. In Zeiten allgemeinen Schwankens der Moral und des Glaubens mußte ein Charakter voll unbeugsamer Festigkeit gleichsam wie ein körperlicher Halt für schwächere Menschen wirken und der von solcher Festigkeit ausgehende Einfluß das geistige Wollen seiner Anhänger stärken. Mehr als ein halbes Jahrhundert beherrschte Columban mit seinem Geist das Frankenreich in religiösem Sinne und rief eine fühlbare Erneuerung des religiösen Lebens hervor [5]. Seiner ersten Klostergründung in Anegray mußte bald die von Luxeuil, die von Fontaines folgen. Es ist für den irischen Einfluß und dessen Wege besonders bedeutsam und

---

1) Vgl. auch Levison in HZ. 109, S. 11.

2) Moeller-v. Schubert, Kirchengeschichte, 2. Aufl., 1902, I, S. 801—812. Über den Einfluß der oriental. Kirche vgl. auch Warren, The Liturgy usw., S. 47.

3) MG. Concilia I, S. 210.

4) Vgl. Wasserschleben, Bußordnungen der abendl. Kirche, 1851, Einl.; Oakley, English penitential discipline and anglosaxon law in their joint influence, New York 1923, S. 28.

5) Im Nordwesten Frankreichs bleibt die Beobachtung irischer Gebräuche bis zur Zeit Ludwigs d. Fr. nachweisbar. Vgl. Haddan, Remains (ed. Forbes), 1889, S. 279.

zeigt zugleich das Auswirken der Persönlichkeit Columbans, daß, obgleich von diesen columbanischen Klöstern nur drei direkte Tochterstiftungen ihren Ausgang nahmen, Granfelden, Ursitz und Mehrerau, die Wirkung der irischen Mission getragen wurde von denjenigen Laien, die Columban persönlich nahestanden. Wo immer solche ein Kloster gründeten, nahmen sie Mönche aus Luxeuil und durchdrangen so auch Gegenden, in die Columban oder andere irische Missionare keinen Fuß gesetzt hatten, mit dem Wesen des von Iren gebrachten Christentums. Diese Klostergründungen im geistigen Zusammenhang mit Luxeuil nahmen zu[1]. Ende des 7. Jahrhunderts zählte zum Beispiel Vienne 60 Klöster, Le Mans 46[2]. Jenem Geist verdanken ihren Ursprung u. a.: Palatium, Lure, Leucanaus (St. Valéry), Jouarre, Reuil (Marne), Orbais, Noirmoutier, Coutance, Jumièges, Solignac, Cougnon, Fontanella, Fécamp, Fleury, Corbie, Moutier-en-Der, um nur einige zu nennen[3].

Und wie von Burgund aus, so setzte auch wenige Jahre später von der Kanalküste aus die zweite große Welle der irischen Mission im nördlichen Frankenreich ein[4]. Fursäus landet um 638 an der Sommemündung. Sein und seiner zahlreichen Begleiter und Nachfolger: Cadoc, Fricor, Foillan, Ultan, Goban, Dicuil Arbeitsgebiet ist die Picardie und das Land zwischen Somme, Seine, Oise, Marne und Aisne, wie auch Südflandern. Lagny, Laon, St. Quentin, Péronne, St. Gobain ebenso wie Soignies, Hainault, Nivelles, Fosses haben seine und seiner Gefährten Spuren erhalten. Es war auch in diesen Gründungen die gleiche Atmosphäre, die auch in Luxeuil herrschte. Um 700 dürfte die Linie Genf — Lyon — Pyrenäen die südliche Grenze des irischen Einflusses bezeichnet haben[5].

Nicht nur der äußere Anlaß des Zwistes mit dem burgundischen Königshaus[6], sondern auch der innere Wander- und Missionstrieb haben Columban veranlaßt, von der reformatorischen Arbeit

---

1) Vgl. Aufzählung bei Hauck I, S. 288 ff.
2) Hauck I, S. 286.
3) Vgl. besonders v. Pflugk-Harttung, The old Irish on the continent, in Transact. of the Royal Hist. Society, New Series V, London 1891, S. 75.
4) Gougaud, Chrétientés celt., S. 150 ff.; Stokes, S. 105.
5) Ebrard a. a. O., S. 320.
6) Vgl. zuletzt v. Schubert a. a. O., S. 212.

in Gallien sich zur Missionsarbeit im heidnischen Teil des Frankenreiches zu wenden[1]. In Alemanien hielt es ihn drei Jahre, von Bregenz aus setzte eine noch später sich auswirkende Mission unter den Alemannen und auch den Bayern ein. Hier, im Heidenland, brauchte die irische Mission bestehende kirchliche Organisation nicht zu beachten; hier herrschte dann auch in ihrem Missionsgebiet ein gleicher Zustand wie in Northumberland bis 664. Des hl. Gallus Tätigkeit im Süden, die des hl. Kilian im Maingebiet und Thüringen bezeichnen die Längenausdehnung, die Namen Eustasius, Agilus, Marin und Anian, das Kloster am Irschenberg bei Freising[2], später Salzburg die Breitenausdehnung dieses irischen Einflusses. Die Irenmission in ihrem völlig unpolitisch orientierten Charakter fand leichter bei den germanischen Stämmen Eingang[3].

Die seit dem 4. Jahrhundert in Irland sich ausbreitende christliche Kirche blieb zwar nicht ganz unberührt von den großen Häresien, die in die abendländische Kirche seit dem Konzil von Arles (314) eindrangen. Aber sie fanden Eingang als das, was sie ursprünglich waren: als freie theologische Probleme[4]. In der in Irland abgeschlossenen Kirche, die in geistiger wie weltlicher Hinsicht von Rom unabhängig war, wo weder Konzilsbeschlüsse noch Gesetze römischer Kaiser seit Theodosius die kirchliche Entwicklung bindend beeinflußt hatten[5], blieb diesen Lehrmeinungen ihr Charakter als freie Probleme bis ins 7. und 8. Jahrhundert hinein, während sie durch die allmähliche Herausbildung einer Orthodoxie innerhalb der kontinentalen christlichen Kirche den Charakter einer Häresie annahmen, zum Arianismus, Priscillianismus, Pelagianismus wurden[6]. Um 640 ist, wie wir aus einem Briefe Johanns IV. (640—642) wissen, Nordirland für die Ortho-

---

1) Anderer Ansicht Hauck, KG. [3]I, S. 337. Vgl. auch v. Schubert a. a. O., S. 212.

2) Bauerreiß, Irische Frühmissionare in Südbayern, in Corbinian-Festschrift 1924, S. 24; Doeberl, Entwicklungsgeschichte Bayerns I, 1906, S. 58.

3) Vgl. dazu die von Pippin unterstützte Tätigkeit Pirmins. Vgl. auch Bauerreiß a. a. O., S. 43.

4) Zimmer, Über alte Handelswege usw. in Sitz.-Ber. XX, 1909, S. 572 und Bellesheim I, S. 49; F. Conybeare in Transactions of the Society of Cymrodorion 1897/98, S. 84; Zimmer in Prot. Real.-Enc. [3]X, S. 206.

5) Müller, Kirchengeschichte I, 1892, S. 289.

6) Vgl. Zimmer a. a. O.

doxie der Hort des Pelagianismus[1]; der ältere Columban steht im Verdacht des Arianismus; der in Würzburg befindliche Codex des 6. Jahrhunderts mit 11 Traktaten Priscillians[2] stammt, wie der ebendort befindliche Codex epistolarum Pauli mit 949 unter des Pelagius Namen gehenden Zitaten, aus Irland und ist wahrscheinlich durch Kilian (oder seine Begleiter Colman und Totnan) nach Würzburg gelangt[3]. Wir dürfen daher mit ziemlicher Sicherheit darauf schließen, daß auch unter den irischen Missionaren auf dem Kontinent priscillianische und arianische Ideen im 7. und 8. Jahrhundert vorhanden waren, im 9. Jahrhundert auch noch Nachwirkungen des in Irland des 5. bis 7. Jahrhunderts feststellbaren Pelagianismus sich finden[4]. Wie es nun ein Charakteristikum des altirischen Christentums des 4. bis 8. Jahrhunderts war, daß der Geist der Milde und Duldsamkeit[5] nicht so sehr auf ein einwandfreies orthodoxes Bekenntnis[6], als auf ein Gott wohlgefälliges Leben in Christo sah und in diesem Geiste auch vom Dogma abweichende Anschauungen in seiner Mitte duldete[7], so läßt sich auch verstehen, daß diese irische Kirche im 6. bis 10. Jahrhundert auch gegen das klassische Heidentum — wie auch das Heidentum der eigenen Vorzeit — dieselbe Milde und Duldung beweisen konnte, mit gleicher Liebe die heidnischen Schriftsteller des Altertums, wie die christlichen Kirchenväter in ihren Klöstern studierte.

Aber trotz aller Sonderheiten der irischen Kirche, so stark sie in die äußere Erscheinung traten — es sei nur wieder hingewiesen auf die von der römischen abweichenden Osterberechnung, die andere Form der Tonsur u. a. m. —, selbst trotz der von Rom gänzlich verschiedenen Stellung, welche die altirische Kirche zu auftauchenden theologischen Problemen und Differenzen einnahm, hat die

---

1) Zimmer, Pelagius in Irland, Berlin 1901, S. 21—25 und Sitz.-Ber. XX, 1909, S. 564.

2) Scheps im Corp. script. eccl. Latin., Bd. XVIII, Wien 1889.

3) Zimmer in Sitz.-Ber. XX, 1909, S. 565; Scheps a. a. O., S. X.

4) Zimmer a. a. O., S. 572. 566.

5) Hierzu und zum Folgenden: Zimmer a. a. O., S. 563/64. 573/74.

6) Über Taufe z. B. vgl. Zimmer a. a. O., S. 572.

7) Vgl. dazu Poenit. Cum. XI, c. 26. 27 (Wasserschleben, Bußordn., S. 487); Canones Gregorii, c. 51 (Wasserschleben, S. 166); Theodor I, c. 3, § 8 (Wasserschleben, S. 189). Ferner Loofs, De antiqua Britonum usw., S. 16. 97.

irische Kirche doch nie ihre Verbindung mit Rom[1] — so wenig sie offiziell betont wurde — abgebrochen oder abbrechen wollen. Selbst Columban wandte sich bei seinen Differenzen mit den gallischen Bischöfen an den Papst[2]; fast ausnahmslos wurde der hl. Petrus (oder Petrus und Paulus) zum Patron der von den Iren gegründeten Klosterkirchen gewählt[3], ein Hinweis auf enge kirchliche Anlehnung an Rom, den Stuhl des Apostelfürsten[4].

Dieser Hinweis auf ein äußeres Kennzeichen der irischen Missionsübung führt uns auch auf andere solcher Art. Jede Schar der peregrinatores dei, welche ein irisches Kloster verließ, umfaßte nach dem Vorbild der Apostelschar 12 Gefährten[5] unter Führung eines Oberhauptes. So wurde es auch gehalten, wenn ein kontinentales Irenkloster wiederum seinerseits Klöster gründete, oder wenn von Dritten gegründete Klöster die ersten Insassen aus irischen Klöstern nahmen. Sehr oft birgt die Überlieferung über eine solche Zwölfzahl der ersten Klosterinsassen den ersten Anhalt dafür, daß irische Einflüsse am Werke waren.

Auch in der Art der baulichen Klostergestaltung folgten die Iren heimischer Übung[6]. Man baute Einzelhütten für die Mönche, es fehlte der äußere Eindruck des Koinobions, der doch sonst in dem gemeinsamen Wohnhaus betont wurde[7]. Aber spätere Gründungen auf gallisch-fränkischem Boden zeigten bereits Anpassung an die in der kontinentalen Kirche übliche Form, während in dem heidnischen Gebiete, in Alemanien, z. B. am Bodensee, in St. Gallus' Zelle noch die bauliche irische Form beibehalten wurde. Die vielen auf -zelle endigenden Ortsnamen in Südbayern zum Beispiel bergen, meist mit dem irischen 'cille', die Erinnerung an irische Mönchszellen (Klöster), wie die zahlreichen Elendskirchen an die 'elitanti', das heißt peregrini (gleich: Iren) gemahnen[8].

---

1) Vgl. Brief Columbans an Bonifaz IV., in Migne, PL. LXXX, S. 279—280.

2) Vgl. seine Briefe an Gregor: ep. 5, Fleming, Collect. sacra (enthält opere Columbani) Lovanii 1667, S. 32 C, und an Bonifatius, ep. 1, ebenda S. 24 F.

3) Beispiele, dem hl. Petrus (und Paulus) geweiht: Luxeuil, Mehrerau, Bobbio, Marchiennes, Uzerche, Lagny, Corbie, Orbais, Rebais, Reuil, St. Bertin, Solignac, St. Gallen usw.

4) Müller, Kirchengesch. I, S. 290.

5) Zeitschr. f. Philologie und kathol. Theologie, Bonn 1843, NF., S. 37.

6) Bellesheim, S. 87.

7) Gougaud, Chrétientés celtiques, S. 91.

8) Bauerreiß a. a. O., S. 47. 48.

Von weiterer Nachwirkung war die aus den irischen sozialen Verhältnissen erwachsene Klosterorganisation. Hier mußte es auf gallo-fränkischem Boden, wo die bestehende Diözesanorganisation fest genug war, zu Kämpfen mit den Bischöfen kommen, während im germanischen Missionsgebiet sich der Mangel jeder irischen Organisationsfähigkeit deutlich offenbarte.

Zwar hatte Columban sich bei der Gründung von Luxeuil über den Anspruch des Diözesanbischofs auf Weihe und Jurisdiktion im Kloster ohne weiteres hinweggesetzt, sich um das seit der Synode von Orléans 511 [1] hier geltende Recht der Oberherrschaft des Diözesanbischofs über die Klöster seines Sprengels nicht gekümmert. Ebenso hielten es Luxeuils Tochterklöster und alle die Klöster, die durch Übernahme von Luxeuiler Mönchen und Regel der Stiftung Columbans nahestanden, z B. Corbie. So läßt sich auch Rebais 636 vom Könige die gleichen Rechte bestätigen, wie sie Luxeuil hat [2]; Bobbio erhält vom Papst Honorius I. seine Exemtion mit wesentlich gleichen Rechten 628 verbrieft [3]. Selbst unter den andern Verhältnissen auf dem Kontinent gelang es diesen irischen Klöstern, länger als ein Jahrhundert ihre freiere Stellung gegenüber den Diözesanbischöfen zu wahren, die ihnen, wenn nicht die gleichen Rechte wie in Irland, so doch volle Besitzfreiheit, Abtwahl und, nach Verschwinden der Klosterbischöfe, den Introitus der Bischöfe nur zur Ordination und mit Erlaubnis des Abtes gewährleistete. Das Streben der andern fränkischen Klöster nach Exemtion von der bischöflichen Aufsicht, wenn es schon vorhanden war, mußte in dieser Stellung der irischen Klöster in deren Heimat wie im Frankenreich ein Vorbild und erstrebenswertes Ziel sehen.

Auch auf ein anderes, bedeutsames Moment in der irischen Mission ist noch hinzuweisen. Zum erstenmal haben wir in der Arbeit dieser Mönchsmissionare das Bild einer Volksmission, die dies Volk nicht mit Gewalt, sondern durch Eingehen auf seine

---

1) C. 19 (MG. Conc. I, S. 7).

2) v. Schubert, S. 609. Vgl. Wasserschleben, Die Irische Kanon-Sammlung 2², 1885, S. XLV; dazu Note 2 und die Urk. bei Pardessus, Diplom. II, nr. 275, S. 39.

3) Wasserschleben ebenda, S. XLV, Note 1; Ughelli, Italia Sacra IV, S. 957; Jaffé², nr. 2017.

Eigentümlichkeit zu gewinnen suchte. Die irischen Mönche erlernten die Landessprache, um dem Volk in seiner eigenen Zunge das Evangelium nahezubringen [1] (vgl. Gallus [2], Kilian [3]). Die Volksmedizin zum Beispiel in Bayern bewahrt noch heute Spuren der helfenden Fürsorge seitens der irischen Missionare in volksmundartlichen Bezeichnungen, wie oratio S. Galli, St. Galluswein, St. Momuskrankheit. Bekannt sind dort noch heute die Landwirtsheiligen Kilian und Brigida, der Kellerherr Fridolin, die Bauernpatrone Winthir und Coloman [4]. Volksfeste, welche heidnische Naturkulte widerspiegelten, nahmen die Missionare wohl in ihren Festkalender auf; über das Vorhandensein heidnischer Kultorte gingen sie hinweg. Massentaufen ohne Vorbereitung, Kindertaufe [5] war der irischen Missionsweise fremd. Anders als die Missionare der fränkischen Reichsmission hielten die irischen Missionare an dem Katechumenat fest [6]. Und wie mit der religiösen Erziehung auch die Verbreitung einer geistigen Kultur von Luxeuil, die, auf der hohen irischen Tradition aufbauend, bald Lérins völlig in Schatten stellte, so führten die irischen Missionare ihre Herde anderseits auch zur Landarbeit, zur Rodung und Kultivierung des Landes, das ihr Missionsgebiet geworden war: Vogesen, Ardennen, Flandern, das Seinegebiet, die Champagne, das Land am Bodensee [7].

So blieb das Wirken der irischen Mission auf gallischem Boden eine tiefe religiöse Erneuerung innerhalb bestehender christlicher Organisation, Emporhebung des geistigen Niveaus über einem kläglichen Tiefstand, Bereitung für die Blüte alten, überlieferten Kultur- und Geistesgutes, das die unberührten Schatzkammern Erius dem Kontinent wieder geben konnten.

Auf reinem Missionsboden, in Alemanien, Bayern, Thüringen, wo die Iren ihr Betätigungsfeld fanden, mußten sich auch die Schwächen ihrer, eines äußeren, festen Gebäudes mangelnden Kirchenverfassung zeigen, während die Lichtseiten ihrer Missio-

---

1) Vgl. Gutsche und Schulze, Deutsche Geschichte von der Urzeit bis zu den Karolingern, Stuttgart 1894—96, II, S. 526; Gougaud, Chrétientés, S. 135.
2) Vita S. Galli, MG. SS. II, S. 7.
3) Passio S. Kiliani in Basnage, Thesaur. Monum. III (1735), S. 176.
4) Bauerreiß a. a. O. in Corbinian-Festschrift, S. 47. 48.
5) Die in Gallien gegen das 7. Jhd. hin aufkommt.
6) H. Lau, Die Missionsweise der Angelsachsen, Diss. Kiel 1904, S. 44.
7) Schnürer I, S. 228; Bellesheim I, S. 210.

nierung noch nicht zur vollen Entfaltung kommen konnten. Wenn auch die einzelnen klösterlichen Gründungen im gleichen Sinne arbeiteten, so arbeiteten sie doch nicht Hand in Hand[1]. Wurden auch Klosterzentren der Ausgangspunkt weiter Einwirkungen, so umfaßten sie doch keine tragfähige Organisation. Ein einheimischer Klerus wurde nicht herangebildet[2], der Nachschub von der irischen Heimat war kein gleichmäßiger und dauernder. Wie die britischen, so kamen auch die kirchlichen Verhältnisse in Bayern in Alemanien zu keinem Zusammenschluß, und um 730—739 waren hier die kirchlichen Zustände keine andern, wie 565 in Schottland.

Nicht gering ist der Einfluß der irischen Missionare gewesen. Ihr Wirken reicht vom Norden, wo sie nach Schottland das Christentum brachten bis tief hinein nach Mittel- und Süddeutschland, wo sie als Träger des Christentums und einer höheren Geisteskultur auftreten. Im gallo-fränkischen Reichsteil erscheinen sie als Erneuerer des kirchlichen und religiös-sittlichen Lebens. Äußerlich ist ihrer Tätigkeit ein dauernder Erfolg nicht beschieden gewesen aus Gründen, die wir bereits angedeutet haben, wenn auch die innere Wirkung ihrer Missionierung im Frankenreich noch im 9. Jahrhundert nachhält. Aber weil ihr Ziel auf die Wandlung des inneren Lebens abgesteckt war, so muß das Verblassen ihres Einflusses weniger ihrer Schuld oder einem Versagen ihrer Kräfte zugeschrieben werden, als den Veränderungen auf politischem, wirtschaftlichem und sozialem Gebiet, die für ihr Streben den denkbar ungünstigsten Boden bilden mußten.

Hier mußte die auf andere Ziele ausgehende angelsächsische Mission andere Wege finden.

Die ersten Ansätze der angelsächsischen Heidenmission auf dem Kontinent gehen zurück bis ins Jahr 678, wo Wilfrid von York auf einer Reise nach Rom ein Jahr sich in Friesland predigend aufhielt[3]. Aber die erste, wirklich bewußt auf eine Mission, auf eine Ausbreitung des Christentums unter heidnischen Stämmen gerichtete Absicht findet sich erst bei dem Angelsachsen Ecbert[4], der, in dem irischen Kloster Rathmelsigi

---

1) Hauck I, S. 414. 2) Ebenda.

3) Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands, Göttingen 1846, II, S. 511; Beda, Hist. Eccl. V, S. 19; v. Schubert, S. 295.

4) Rettberg II, S. 513; Beda, Hist. Eccl. III, S. 27; v. Schubert, S. 296.

lebend, den Entschluß faßte, den heidnischen Stämmen: „quarum in Germania plurimas noverat esse nationes, a quibus Angli vel Saxones ... genus et originem duxisse noscuntur“ [1], das Evangelium zu bringen. Wir haben bei ihm also wieder die Beschränkung der Mission auf einen bestimmten und zwar nationalen Kreis: die Sorge um das Seelenheil der fernen Stammesverwandten [2].

Zu dem Missionstrieb, wie ihn die Angelsachsen in irischen Klöstern, in Northumbrien in irisch-religiöser Umgebung kennen lernten, trat also der nationale Impuls. Anfänglich wirkte aus der irischen Gewohnheit her die Ausreiseform hinein: Willibrord, Wilfrids Schüler, zieht mit 12 Genossen aus [3].

Aber schon dieser erste Zug läßt gleich zwei bedeutsame Erscheinungen erkennen. Willibrord bittet Pippin um staatliche Zuweisung eines Missionsgebietes, das ihm im südwestlichen Friesland angewiesen wird [4], und begibt sich nach Rom, um von dort sich den päpstlichen Auftrag für seine Mission zu holen [5]. Damit haben wir die beiden Wege und das Ziel vor Augen, auf denen sich die angelsächsischen Missionare bewegten: Stütze durch die Staatsmacht, engster Anschluß an den römischen Stuhl, in beiden Wegen sich von der irischen Mission aufs deutlichste unterscheidend. Und die gleichen Voraussetzungen waren auch Fundament für den Angelsachsen, in dessen Arbeit und Person sich die ganze Stärke und die hohe Blüte der angelsächsischen Mission überhaupt verkörperte: Winfrid-Bonifatius [6].

Hart an der Grenze der britischen Kirche in Wessex geboren, stand er von Jugend auf unter dem Eindruck der langsam, aber auf allen Gebieten über britische Sonderart obsiegenden römischen Tradition. Nach einem mißglückten Versuch, auf eigene Faust in Friesland zu missionieren, begab er sich, getreu angelsächsischer Tradition, nach Rom, um vom Papst sich ein Missionsfeld anweisen zu lassen (818/19). Eine schriftliche Vollmacht Gregors II. nannte kein Gebiet; doch scheint ihm mündlich Thü-

---

1) Beda, Hist. Eccl. V, S. 9.
2) v. Schubert, S. 296; vgl. Bonifatius, ep. 46. 137 (ed. Tangl).
3) Beda, Hist. Eccl. V, S. 10; Rettberg II, S. 518, Anm. 5.
4) v. Schubert, S. 296.
5) v. Schubert, S. 296. 297.
6) Literatur über ihn zuletzt bei v. Schubert, S. 288 und 299.

ringen zugewiesen zu sein, ein Gebiet also, das von Würzburg (Kilian) aus ein erfolgreiches Arbeitsgebiet der irischen Missionare gewesen war [1]. Nicht also in dem heidnischen, stammverwandten Friesland oder Sachsen setzte die von Rom geleitete Tätigkeit des Bonifatius ein, sondern in dem bereits in einer Form dem Christentum erschlossenen Lande. Es ist dies bemerkenswert, da Bonifatius durch seine Abkunft, durch die Kenntnis der Sprache der Friesen und Sachsen sich dort Erfolg hätte versprechen können. Augenscheinlich blieb ihm daher auch in Thüringen der Erfolg versagt, und erst nachdem er einige Zeit Willibrord in Friesland unterstützt hatte [2], begab er sich wieder in die Nähe seines ursprünglichen Arbeitsbereichs, zu den Hessen. Aber bevor er hier seine Tätigkeit aufnahm, wurde er vom Papst nach Rom berufen, und erhielt von ihm am Andreastage 722 die Bischofsweihe. Wir wissen, daß Gregor Bonifaz durch einen Eid [3] in besondere Pflicht nahm, und dieser auch von Karl Martell einen Schutzbrief erhielt [4], so daß er nunmehr mit doppelter Autorität bewehrt war, und mit geistiger wie weltlicher Protektion sein Amt, die christliche Kirche in den germanischen Teilen des Frankenreiches zu organisieren, in Verbindung mit Rom zu bringen, erfüllen konnte. So ist es denn auch die fränkische Missionsmethode, die in diesem Werke zur Anwendung kommt: die Idole der alten Heidenriten, die, von den Iren nicht besonders befehdet, noch nebenbei im naiven Volksglauben ein Dasein gefristet, werden mit Gewalt (Geismar) beseitigt.

Es ist bemerkenswert, daß sich mit diesem Ausgangspunkt der angelsächsischen Mission auf der Basis eines Anschlusses an den organisierten Staat und die organisierte Kirche beinahe selbstverständlich eine Tendenz verbindet, welche sich feindlich gegen die Vorgänger auf dem Wege der Missionierung, die irischen Mönche, richten mußte. Gewiß mußte der angelsächsischen Mission die Form der von ihren Vorgängern gebrachten Christianisierung mißfallen, die sich weder an eine staatliche noch all-

---

1) Vgl. Briefe Bonifatius, ep. 19. 48; Hauck I, S. 370. 473; Rettberg I, S. 342; II, S. 296 ff. 309. Vgl. Böhmer, Zeitschr. f. hess. Gesch., NF. 40 (1917), S. 193. 192 Anm. 4; Conc. Rem. 625, c. 43 (Mansi X, S. 602).

2) Hauck I, S. 445. 446. 3) ep. 16. 4) ep. 22.

gemeine kirchliche Organisation gebunden fühlte. Aber außerdem waren sie von ihrer Heimat her gewohnt, die irische Form des Christentums als etwas anzusehen, was überwunden werden mußte, und sie haben diese Anschauung auch als Präjudiz mit auf ihren Missionsweg genommen. Die römische Auffassung von einer engen Verbindung zwischen Staat und Kirche war nicht nur der angelsächsischen Kirche von dem christlichen Beruf des Königtums mit seinem theokratischen Anstrich [1] her völlig geläufig, sondern deckte sich hier mit den politischen Interessen der Frankenherrscher. Diese drei Impulse: die eigene Hinneigung der Angelsachsen zum theokratischen Gedanken, das zielbewußte Streben des römischen Stuhles, im fränkischen Reiche eine christliche, zentral von Rom abhängige Organisation in Lehre und Verfassung zu schaffen, das Interesse des fränkischen Königtums, die römisch-angelsächsische Missionsbewegung auf deutschem Boden in den Bereich seines politischen Einflusses zu bringen, haben den Charakter des Christianisierungsfeldzuges der Angelsachsen bestimmt, und ihm durchaus andere Tendenz gegeben, als sie die irische Mission geleitet hatte.

So ließ die angelsächsische Mission es sich angelegen sein, überall da, wo sie in Deutschland das Christentum in einer Form fand, welche der römischen Observanz nicht entsprach, an Stelle der vorgefundenen Form ihre römische zu setzen [2]. Im Grunde mußte also dieses Bestreben zu einer völligen Beseitigung der durch die irischen Missionare gebrachten Christianisierungsform führen, um so mehr, als bei der jeder festen Organisation entbehrenden Art ihrer Tätigkeit einer Vermischung oder gar Überwucherung des christlichen Gedankens mit heidnischen Resten allzusehr die Tür geöffnet war. So ist es natürlich, daß wir die Angelsachsen stets einerseits auf den Spuren der irischen Vorgänger sehen, anderseits aber auch feststellen müssen, daß sie diese erst beseitigen, um neu aufzubauen. Es mag hier nur auf ein charakteristisches Beispiel hingewiesen werden. In meiner demnächst erscheinenden Untersuchung über „Die Canones Theodori Cantuariensis, ihre Überlieferungsformen und ihre Stellung in der Geschichte der kontinentalen Angelsachsenmission des

1) v. Schubert, S. 286.
2) Vgl. Bayern, Thüringen.

8. Jahrhunderts" habe ich dartun können, wie wir an der Überlieferung dieses Bußbuches, das wie alle Bußbücher von größter Bedeutung für die Erschließung des Kulturzustandes seiner Zeit ist, sehen, daß die angelsächsische Mission nicht nur den Grundgedanken eines Bußbuches aus der irischen Übung entlehnt, sondern sorgfältig das auswählend und ablehnend, was ihrer eigenen Tendenz nicht paßt, gerade in solchen Gegenden eigene Sammlungen bringt, in denen die irische Mission tätig gewesen ist und irische Sammlungen sicher für die Disziplin gebraucht hat. So treten von den Ufern des Kanals bis nach Salzburg, von Fulda bis nach St. Gallen die Überlieferungen angelsächsischer Bußbücher an die Stelle von irischen, oft ihre Spuren völlig vernichtend, oder wenigstens sie völlig verdrängend.

Auch auf dem Gebiete der Organisation zeigt sich diese Verdrängungspolitik der angelsächsischen Mission.

Den Iren war es aus Gründen der inneren Veranlagung versagt gewesen, ihrer Missionskirche eine feste, zentralisierende Organisation zu geben. Wir sahen, daß ihre eigene irische Kirchenorganisation als Mönchskirche dazu nicht Anstoß geben konnte. Der praktische Sinn der Angelsachsen, dazu die besondere Mission, welche Bonifaz vom Papst auf seine Schultern gelegt fühlte, leitete aber gerade dazu, eine hierarische Festigung der fränkischen Kirche durchzuführen. Nicht die Klostergründung zum Zwecke der Sammlung missionierender Kräfte, zum Zwecke innerer Erbauuung des Einzelnen war das Ziel des Bonifatius. Er nahm eher Mönche aus dem Kloster, als daß er seine Schüler in die klösterliche Einsamkeit gesandt hätte[1]. Verhältnismäßig gering ist die Zahl seiner Klostergründungen gegenüber der monastischen Expansion zur Zeit der Irenmission[2]. Nicht ungern gründete er Bistümer, wo die Iren Klöster gegründet hatten, so z. B. in Würzburg, Regensburg, Freising. Ihm waren die Klöster eine Pflanzstätte zur Bildung eines aus dem Volke selbst kommenden Klerus, um nur an Amöneburg und Hessen zu erinnern[3].

Die Schaffung der Bistumsorganisation war für die (angelsächsische) bonifazische Mission das Entscheidende gegenüber der

---

1) Hauck I, S. 563. 2) Vgl. Gougaud, Les chrétientés, S. 130ff.
3) Hauck I, S. 446.

Irenmission, ein Programm, wie es in den Ideen Gregors I. bereits ausgesprochen war. Insofern betrachtete sich Bonifaz in erster Linie als Reformator [1]; als solchen hat ihn auch Rom betrachtet. In Rom hat man (mit Hauck zu reden) ihn von Anfang an im Gegensatz zu den keltischen Vorgängern in der Predigt des Evangeliums gesehen und ihn nicht umsonst dogmatisch einzig auf den einen Punkt verpflichtet, die Taufe nur in der in Rom bestimmten Form zu erteilen und mit diesem geistigen Band die organisatorische Konformität mit Rom auch dogmatisch zu ergänzen. Die konsequente Durchführung der Regel des hl. Benedikt von Nursia vollendete dann auch den Klostern gegenüber die Reformation, indem sie die Tätigkeit der Mönche wieder — im Gegensatz zu dem irischen Monastizismus — auf den Kreis der Klöster beschränkte [2].

Die angelsächsische Mission in ihrer äußeren Betätigung erstreckte sich von der Kanalküste bis zu den Alpen in einem Gebiet, das sich wie ein Viertelbogen um die Ostgrenze des fränkischen Reiches legte. Es sind diejenigen Gebiete, in welchen das germanische Element teils geschlossen seßhaft geworden, teils mit der gallisch-romanischen Bevölkerung nur eine mehr oder weniger enge Mischung eingegangen war. Von der Mitte dieses Bogens, Hessen, ausgehend, nahm die angelsächsische Mission ihren Weg nach Osten (Thüringen), dann nach Süden (Bayern) und endlich nach Nordwesten (Friesland). Schon in diesem systematischen Vorgehen sehen wir wieder einen Unterschied von den Wegen der Irenmission, die gewissermaßen von ihrer Basis im gallo-fränkischen Reichsteil — eben der gleiche innere, parallel sich den Grenzen erstreckende Bogen Kanal bis Jura — nach außen hin isolierte Vorstöße gemacht. So zur Maingegend, nach Alemanien, nach Südflandern, Vorstöße, die aber untereinander in keinem organisatorischen Zusammenhang gestanden hatten.

Parallel aber dieser äußeren Arbeit der angelsächsischer Missionare, wie sie in der Tätigkeit Bonifaz ihren Höhepunkt und ihre Gesamtcharakteristik fand, geht im gallo-fränkischen Teil, eben in dem vorher genannten inneren Bogen der Irenmission

---

1) Hauck I, S. 442, nr. 2.
2) Hauck I, S. 300.

eine andere, innere Verdrängung der irischen Einflüsse vor sich. Die gallo-romanische Kirchenorganisation war dort stark genug gewesen, die äußeren Unstimmigkeiten der irischen Kirchenform mit den eigenen festen Organisationsformen abzuwehren. Hatte man Columban auch persönlich noch z. B. die Beobachtung seiner heimischen Osterberechnung gestattet[1], so verschwindet mit seinem Weggange bald jede Spur dieser Observanz im gallo-fränkischen Reiche. Langsam verwischen sich auch die Spuren der episcopi regionales, indem sie sich in das Institut der Chorepiscopi verlieren. Die Fortschritte der Ausbreitung der Benediktusregel tilgen die Beobachtung der irischen Tonsur. Wir können verfolgen, wie die irische Observanz entsprungenen Bußbücher langsam andern angelsächsischen Sammlungen Platz machen, die mehr und mehr kanonische Satzungen zum Grundstock der Bußpraxis machen.

Hier ist es ein anderer Weg, den die angelsächsische Mission gegangen ist, der nach außen weniger in die Erscheinung tritt. Schon früh, besonders aber im 8. Jahrhundert, nachdem die Synode von Streaneshealch 664 den Weg für ein Aufgehen der irischen Kirchenform in die römische Organisation freigemacht hatte, die Regel der hl. Benediktus im Gefolge der römischen Observanz ihre Alleinherrschaft auch allmählich in Klöstern irischer Gründung auf den britischen Inseln antritt, haben Angelsachsen, insbesondere Northumbrer, Aufnahme in den großen klösterlichen Bildungszentren der Iren gesucht und gefunden. Die Überlieferung bezeugt uns, daß Angelsachsen geradezu nach Irland strömten[2], um dort irische Klöster aufzusuchen und darin, wie etwa Ecbert[3] und Willibrord, Jahrzehnte zu verweilen. Auch von dem von Iren gegründeten Kloster Malmesbury wissen wir, daß es außer Iren auch zahlreiche Angelsachsen beherbergte. Dabei darf man diese Erscheinung nicht etwa dem Umstande zuschreiben, daß es wenig angelsächsische Klöster gegeben habe oder der Bildungsstand derselben niedrig gewesen sei. Denn kein anderer als Theodor von Canterbury und Hadrian haben Klosterschulen im angelsächsischen Britannien gegründet und auf ein wissenschaftlich

---

1) Vgl. v. Schubert, S. 212. 2) Beda, Hist. Eccl. III, S. 27.

3) Seinem Einfluß ist hauptsächlich der Übergang von Hy zur römischen Observanz zu danken.

nicht niedriges Niveau gestellt; Yarrow und Wearmouth waren weitberühmt[1]. Und wie im Mutterlande so drangen auch auf dem Kontinent allenthalben angelsächsische Mönche in die ihnen nun nicht mehr observanzfremden irischen Klöster ein. So werden aus den Klöstern, welche bislang irische Einflüsse in der Normandie, Ponthieu, Seinegegend, Südflandern usw. bewahrt hatten, unmerklich durch diese stille und unablässige Umschichtung ihres Nachwuchses angelsächsische Einflußzentren. Fécamp, St. Omer, St. Bertin, St. Peter in Gent, Corbie, Fleury-s.-Loire, Echternach, Würzburg, Mainz, Fulda und viele andere lassen uns in der Entwicklung ihrer Schreibschulen die angelsächsischen Einflüsse gleichsam auf Schritt und Tritt erkennen. Und gerade in dem nordfranzösischen Gebiete können wir heute auch die Fäden aufzeigen, aus welchen auch die inneren Gewebe irischer Kirchenform, die in der wichtigen Bußpraxis und den sie fixierenden Bußbüchern sichtbar gesponnen sind, neu umgewirkt werden und deutlich die Spuren römischer Einschläge an sich tragen. Hier tritt auch jene Erscheinung zutage, welche als Vereinigung der Pflege der antiken Literatur- und Sprachkenntnis mit der christlichen Überlieferung zu einem Charakteristikum eines, wie man nun sagen muß: insularen Bildungswesens hervortritt, deren Einfluß auf das Mittelalter nicht hoch genug bewertet werden kann. Von der großen irischen Vergangenheit dieser Klöster und Bildungszentren blieb nichts als der Name „Scotti" mit dem noch bis ins 13. Jahrhundert hinein der nun auf ein ganz anderes Gebiet übergeleitete Strom irischer Einflüsse gedeckt wurde.

Indem also die angelsächsischen Missionare den engen Anschluß an die römische Kirche als Erfordernis für das Seelenheil betrachteten, unternahmen sie in äußerlich engster Verbindung mit Rom und in Gehorsam gegen dasselbe auch ihr Bekehrungswerk. Sie wirkten aber auch im Einverständnis mit den fränkischen Herrschern, die als schützende Macht hinter ihnen standen, von denen sie Stützpunkte für ihre Tätigkeit und Einkünfte erhielten, deren Belohnungen an Bekehrte ihre Missionsarbeit unterstützten. Über Inhalt und Art ihrer Predigt über Christus wissen wir nichts. Mit

[1]) J. A. Giles, Althelmi Opera, Oxford 1844, S. 94. Vgl. auch über das angelsächsische Kloster Mayo, Zeitschr. f. deutsch. Altertum 32, S. 203.

der Erteilung der Taufe aber hatten sie ihr nächstes Ziel wohl erreicht, wobei gegenüber der irischen Missionierung zu beachten ist, daß sie einen die Taufe vorbereitenden, erziehenden Unterricht, der diesen Namen verdient hätte, nicht gekannt und geübt zu haben scheinen[1].

Was aber die errungenen äußeren Bekehrungserfolge, so wenig tief sie vielleicht zunächst zu nehmen sind, zu nicht nur vorübergehenden machte, war die organisatorische Tätigkeit dieser angelsächsischen Missionare, die sogleich einsetzte, wenn ihr Wirken fruchtbar war, und die auch die kleinsten Haltepunkte mit der umfassenden römischen Organisation in Verbindung brachte. Die Klostergründungen dienten in erster Linie der Schaffung eines einheimischen Klerus und machten die Mission so zugleich vom Nachschub aus der angelsächsischen Heimat unabhängig. Indem durch diese Klöster die Blüte der insularen Klöster und Schulen auf religiös-sittlichem wie literarischem Gebiete auf das Festland gebracht wurde, sind so Pflanzstätten für die auf insularem Boden gehegte, dem Christentum assimilierte breite Geisteskultur gelegt worden. Der angelsächsischen Mission dankt also die abendländische Christenheit eine lebendige innere wie äußerlich-organisatorische Verbindung der Kirchen der Angelsachsen mit der der Franken und Italiens, eine Verbindung, der die allgemein geistige und kulturelle folgte. So war die Vorbedingung geschaffen für die Bildung einer das gesamte Abendland umfassenden Kulturgemeinschaft, wie sie das Mittelalter verwirklicht hat, nachdem die im 9. Jahrhundert einsetzende Loslösung des römischen (westlichen) Papsttums vom Osten, der zum Zusammenschluß des Abendlandes drängende Angriff des Islams, welchem die Pyrenäenhalbinsel zum Opfer fiel, diesen Vorgang beschleunigt hatte[2].

1) Vgl. Konen, Heidenpredigt in der Germanenbekehrung, 1909.
2) Vgl. Schnürer I, S. 314.

Zur Biographie und Theologie des Valérand Poullain

Von **A. A. van Schelven**, Haarlem (Holland)

Es ist bekannt, daß die niederländischen Reformierten im 16. Jahrhundert wegen der großen Gefahr für Gut und Leben, der sie damals seitens der Regierung Karls V. und Philipps II. und seitens der Inquisition ausgesetzt waren, besonders während der Herrschaft des Statthalters Alba (1567—1573), aber eigentlich schon von 1544 ab und bis zum Jahre 1578, im Exil haben leben müssen. Einige kleine „Kirchen unterm Kreuz" haben in jener bangen Zeit im Lande selbst durchhalten können; die große Menge der Gläubigen finden wir damals in England und Deutschland. In niederländischen Flüchtlingsgemeinden in London, unter Führung Johannes' a Lasco, in Norwich, Sandwich, Colchester und anderen ostenglischen Städten gleicher Art. Und ebenso im ostfriesischen Emden — obschon es dort nie eine eigentliche Flüchtlingsgemeinde gegeben hat; die Verwandtschaft der Sprachen dort und daheim machte das unnötig; nur eine Fremdlingsdiakonie, eine eigene Armenkasse, hat hier für die Immigranten bestanden —, ferner am Niederrhein (in Aachen, Wesel, Köln usw.), in Frankfurt a. M. und in der Pfalz (in Heidelberg, Frankental und verschiedenen kleineren Orten).

Dies Exil ist öfters Gegenstand gelehrter Aufmerksamkeit gewesen. War es doch in vielen Beziehungen eine geschichtliche Erscheinung von großer Wichtigkeit. In meinem Buch über dies Thema[1] habe ich mich nach zwei Seiten entschlossen beschränkt: ich zeichnete nur das Bild der Flüchtlingsgemeinden niederdeutscher Sprache, also der aus den heutigen Niederlanden, dem nicht französisch redenden heutigen Belgien und von einem Teil

[1]) A. A. van Schelven, De Nederduitsche Vluchtelingenkerken der XVIe eeuw in Engeland en Duitschland in hunne beteekenis voor de Reformatie in de Nederlanden, 's Gravenhage 1908.

des jetzigen Nord-Frankreichs; und außerdem gab ich deren Geschichte nur „in hunne beteekenis voor de Reformatie in de Nederlanden", also soweit sie auf die Reformation im Lande ihres Ursprungs gewirkt haben. Dieselbe eingehende Behandlung verdiente das Exil der Wallonen[1] und die Frage des Einflusses der Emigranten auf die Kirchen aller Länder, worin sie sich niedergelassen haben. Verstattete Eduard VI. von England dem Laski nicht eben darum sein unabhängiges kirchliches Leben, weil er ein Muster für die Reformation seiner eigenen englischen Kirche haben wollte? Und galt in der Pfalz, als dort der Streit über die Kirchenzucht losbrach (1560ff., 1568ff.), mit dem der Name des Thomas Erastus verbunden ist, die Entrüstung der Gegner derselben nicht an erster Stelle den ausländischen Immigranten, weil diese die Anreger jener gefürchteten Neuigkeit waren: „Scio quales sint Belgi, gäckelmenli, die Comedias und Meister Hemerlin spielen, convivia anrichten, aulifici und supra alios sumilieren und die Helsz krümmen; man solt in die Litanien gesetzt haben: a Niderlendris libera nos, Domine"! Und auch so wäre das Thema noch nicht erschöpft! Neben der kirchlichen Seite gab es an jener Emigration auch noch eine ökonomische, die sie wichtig machte. Die industrielle, meistens Textiltechnik und die arbeitsgemeinschaftliche Organisation der Kolonien haben, in England so gut wie in Deutschland, eine nicht weniger tiefe Wirkung ausgeübt.

Für diese ökonomische Seite der historischen Erscheinung hat sich die neuere Wissenschaft stark interessiert. Frei's Arbeit über die niederländische Einwanderung in Hanau[2] gehört eigentlich nicht hierher, weil die Hanauer Kolonie erst entstand, nachdem die Emigration im wahren Sinne — nicht die Zersplitterung oder Verschiebung schon bestehender Gruppen und nicht die Organisation seit 1578 hinterbliebener Leute, aber die Auswanderung Verfolgter aus ihrem Vaterlande — schon vorüber war. Wohl aber sind Witzels gewerbegeschichtliche Studien über die Niederländer in Deutschland und Sarmenhaus' Disser-

1) Für England allein vgl. F. de Schickler, Les Eglises du Refuge en Angleterre, T. I—III, Paris 1892.

2) R. Frei, Die Niederländische Einwanderung in Hanau, Hanau a. M. 1927.

tation über Wesel[1] als wertvolle Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte zu nennen; und ferner als das einzige, was mir in bezug auf dies Thema aus der neuesten englischen Literatur bekannt geworden ist, die Quellenveröffentlichung von Tawney and Power, Tudor economic documents Vol. I (1924). In den allerletzten Jahren ist aber auch die religiöse und kirchliche Seite der Emigration wieder beachtet worden. Meinerseits in einer Quellenveröffentlichung: Abdruck der Konsistorialprotokolle der niederdeutschen Flüchtlingsgemeinde Londons, welche die Jahre 1560—1563 umfaßt[2]. Und dann behandelten verschiedene Werke Karl Bauers die Verhältnisse in Frankfurt a. M., zuletzt in einer ausführlichen Biographie den Valérand Poullain[3], den um 1520 in Ryssel in Flandern geborenen und während seines vielbewegten Lebens u. a. in den französischen und wallonischen Flüchtlingsgemeinden beschäftigt gewesenen Pfarrer. Abgesehen von allerlei Kleinigkeiten, deren Richtigkeit in Bauers Darstellung fraglich ist, oder deren Ergänzung möglich gewesen wäre[4], soll sich das Folgende

1) G. Witzel, Gewerbegeschichtliche Studien zur niederländischen Einwanderung in Deutschland im 16. Jahrhundert, in Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst, 1910, S. 117ff.; Wilh. Sarmenhaus, Die Festsetzung der niederländischen Religionsflüchtlinge im 16. Jahrhundert in Wesel und ihre Bedeutung für die wirtschaftliche Entwicklung dieser Stadt, Kiel 1913.

2) A. A. van Schelven, Kerkeraads-protocollen der Nederduitsche Vluchtelingen-kerken te Londen 1560—1563, Amsterdam 1921.

3) Karl Bauer, Valérand Poullain. Ein kirchengeschichtliches Zeitbild aus der Mitte des 16. Jahrhunderts. Elberfeld, Buchhandlung des Erziehungsvereins, Chr. Buyer, 1927 (= Geschichtsblätter des Deutschen Hugenottenvereins, NF., Bd. 3. 337 S.).

4) Der a. a. O., S. 36 genannte Hofkaplan der Statthalterin Maria war der S. 126 und 169 genannte Peter Alexander. — S. 58: Der Todestag der joristischen Damen Maria und Ursula van Beckum war der 13. Nov. 1544; sie sind in Delden in Overyssel hingerichtet worden; cf. Vander Haeghen Arnold et Vanden Berghe, Bibliographie des Martyrologes Protestants Néerlandais II (La Haye 1890), S. 658. — S. 109ff.: Nach Strype, Historical Memorials, chiefly Ecclesiastical, T. II, S. 78 war Pollanus im Jahre 1547 auch noch in England, nämlich in Canterbury. — S. 132: Daß es Pollanus schwer fiel, eine Stellung in England zu finden, muß eine andere Ursache gehabt haben, als Bauer vermutet. Nicht nur hat der calvinische Freundeskreis ihm seine Hilfe versprochen; aber wenn er Erzieher bei dem Sohn des Grafen von Derby wird, geschieht dies, nach no VIII der unten im Anhang von mir veröffentlichten Briefe, ausschließlich durch die kräftige Initiative seitens Petrus Martyr. — S. 159, Anm. 1: Das einzige bekannte Exemplar der L'Ordre des prières et ministère ecclésiastique, das sich zur Zeit in der Privatbibliothek des Pariser Pfarrers Frossard befand, ist 1910 in Amsterdam versteigert, und für 825 holl. Gld. an das Antiquariat Baer in Frankfurt a. M. verkauft worden, cf. Fred. Muller et Cie, Catalogue de la Bibliothèque de M. le pasteur H. A. J. Lütge à Amsterdam (1910) no 111. — S. 182, Anm. 1 wird die

nur mit dem beschäftigen, was Bauer in bezug auf Poullains dogmatischen und kirchenrechtlichen Standpunkt sagt, und mit einigen ihm unbekannten Briefen, deren Veröffentlichung unten im Anhang erfolgt.

Vom dogmatischen Standpunkt Poullains spricht Bauer bei seinen Mitteilungen über den Traktat über das Abendmahl vom Jahre 1547, von dem Bauer das Glück hatte, ein Exemplar in der Fürstlich-Stolbergischen Bibliothek in Wernigerode aufzutreiben. Danach soll Poullain ein Butzerianer gewesen sein, und zwar sowohl in seiner Prädestinationslehre, wie in seiner Abendmahlslehre. In seiner Prädestinationslehre, weil er wohl eine gemina praedestinatio kennt, aber die electi und reprobi nicht auf Grund eindringender Spekulationen unterscheidet, und nicht zwecks Gestaltung seines Gottesbegriffs, sondern nur zur Erklärung der Tatsache, daß es im Leben zwei Klassen unter den Menschen gibt: Gerettete und Verlorene (S. 95). Und in seiner Abendmahlslehre, weil er dabei jene mittlere Linie der Oberdeutschen, wie sie in der Wittenberger Konkordie gezogen ist, vertrat (S. 105). Nun finden wir in der Tat manche Gedanken und Ausdrücke Martin Butzers bei Poullain. Es wäre ja auch wohl nicht anders möglich. Gehörten die beiden Männer doch zum selben Freundeskreis, und Poullain war selbst eine Zeitlang Butzers Hausgenosse. Ein führender Geist, wie Butzer war, kann unter solchen Umständen nicht ohne Wirkung bleiben. Gedanken und Ausdrücke von ihm finden wir ja auch bei Calvin wieder, der

---

wirtschaftliche Bedeutung der Fremden der ersten Immigration wohl zu gering vorgestellt. Bauer beachtet nicht genug: 1. daß neben den Webern Poullains auch noch ein paar Hundert niederdeutsche textores in der Stadt wohnten; 2. daß die Geringheit ihrer Zahl hier weniger eine Rolle gespielt hat als ihr Wunsch, eine andere Arbeitsorganisation einführen zu dürfen, als bisher in Frankfurt a. M. gebräuchlich war. — S. 194, Anm. 4: Die Frage der Stellung der Reformierten in bezug auf die Augustana ist, scheint mir, von Bauer mit dem einen dort abgedruckten Briefzitat aus Bullingers Korrespondenz wohl zu einfach und dadurch einseitig abgetan. — S. 300 schreibt Bauer: „Der Tag und die näheren Umstände seines Todes sind uns nicht bekannt". Er hat Corpus Ref. Opera Calvini, Vol. XLVIII, p. 614, sub 2843 übersehen: Pollanus ist ungefähr Idus Octobr. 1557, gleichzeitig mit seiner Frau und also wohl infolge einer epidemischen Krankheit gestorben. Daß Grüße von ihr zum letzten Male am 16. Mai 1556 erscheinen, ist also wohl rein zufällig. — S. 301 nennt Bauer einen Sohn und eine Tochter des Pollanus und seiner Frau, zieht aber nicht in Betracht, was er S. 315 aus Strype abgedruckt hat: „est mihi enim familia ampla".

zweifelsohne eine viel begabtere und stärkere Persönlichkeit war, als Poullain. Aber dürfen wir darum Butzers Schüler dem Genfer Reformator als Butzerianer gegenüberstellen? Hier weit dogmenhistorisch auszuholen, habe ich keinen Anlaß. Nur eine Anzahl Fragen möchte ich stellen, um zu zeigen, daß hier als Gegensatz vorgeführt ist, was doch wohl nur Schattierung hätte heißen sollen.

Ist es wirklich wahr, daß bei Calvin die Prädestinationslehre aufgebaut ist, um über Gott und Gottes Walten Aufschlüsse zu erhalten? War der Genfer nicht Biblizist, nicht weniger als Butzer, und war es nicht viel mehr sein soteriologisches als sein theologisches Bedürfnis, das ihm das Auge für diesen Teil der Gottesoffenbarung öffnete? Ich frage weiter: besteht wirklich ein so großer Unterschied zwischen Calvins und Poullains Anschauungen, wie Bauer meint? Und hat sich Poullain tatsächlich so restlos an Butzer angeschlossen? Am 12. Februar 1556 schreibt er an Calvin in bezug auf die concordia Buceriana von 1542: „... iudicabis ... de meis annotiatiunculis quas obiter conscripsi tum temporis in gratiam consulis senioris anni propraeteriti. Rogo ne graveris mihi iudicium tuum de omnibus rescribere"[1]. Und zwei Monate später, am 6. April 1556, wendet er sich noch einmal nach Genf, diesmal noch weiter gehend, da er jetzt nicht nur Calvins Urteil über ein schon bestehendes Schriftstück zu wissen verlangt, sondern die Bitte ausspricht, der Reformator möge selbst so etwas aufstellen: „Videbatur hodie nobis, D. a Lasco et mihi, non fore inconsultum, si brevi scripto publice testaremur, omnes nos subscribere confessionis Augustanae verbis de coena ... hoc volui indicare ut interea cogites. Et si forte aliquis istinc huc profisceretur, formulam aliquam brevem conceptam abs te mitteres D. a Lasco"[2]. Aus solchen Äußerungen spricht doch wohl kein ungemischt Butzerianischer Geist! Natürlich, an Butzer selbst hätte sich Poullain damals nicht mehr wenden können; der war damals schon fünf Jahre tot. Aber wenn er wirklich Butzerianer und nicht Calvinist gewesen wäre, hätte er sich doch nicht als Stellvertreter seines ursprünglichen Mentors gerade Calvin gewählt.

1) Corpus Reformatorum, Opera Calvini, Ep. 2385.
2) Ebenda Ep. 2425.

Außerdem: nicht nur nach 1551 hat Poullain sich so eng an Calvin angeschlossen, sondern auch schon lange Zeit vordem! Daß er sich damals Calvins „clientulus et filius in Christo obedientissimus" nannte, hat geringe Beweiskraft, ebenso wenn er in einem Brief vom Juni 1544 Calvin gegenüber Butzer „alterum meum parentem" nennt. Aber Poullain ist es gewesen, der Calvins „Petit traicté" und „Excuse à Messieurs les Nicodémites" vom Jahre 1543 in die Niederlande ausgesät hat; und 1544 erscheinen Calvins „Briève instruction" und „Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins" mit Hilfe des Materials, das Poullain ihm über David Joris, Eloy Pruystinck und die Hennegauer Quintinisten geliefert hatte. Calvins „Institutio", in ihrer Ausgabe vom Jahre 1549, erschien ausgebessert mit Hilfe der Resultate von Poullains Arbeit[1]; und endlich Poullains „Ordre des prières et ministère ecclésiastique", 1552 für seine Gemeinde in Glastonbury verfaßt, wie seine „Liturgia sacra" der Frankfurter Kirche, tragen deutlich calvinisch-französischen Typus und schließen sich im allgemeinen ganz der Arbeit an, die Calvin für seine Straßburger Kirche geleistet hat. Die praktische, erbauliche Anwendung der dogmatischen Wahrheiten, die eine Liturgie — nicht an letzter Stelle bezüglich des Abendmahls — bietet, und die Kirchenverfassung schließen sich bei Poullain durchaus dem Calvinschen Muster an. Dann kann aber von einer Kluft, wie Bauer sie hier sieht, in Wahrheit keine Rede gewesen sein. Für das Bewußtsein Butzers, Calvins und Poullains wollte jeder von ihnen gerade dasselbe.

Diese Tatsache, daß Poullain der Liturgie und Kirchenverfassung Calvins so eng folgte, daß man seine Arbeit als Erkenntnisquelle der Ideale des Genfers benutzen kann, ist auch darum wichtig, weil sie uns einen Leitfaden an die Hand gibt zur Lösung der zweiten Frage, die Bauer in bezug auf Poullain anhängig macht, indem er ihn einen Vorläufer des Kongregationalismus nennt und für ihn die Ehre anfordert, die man bisher Robert Browne, Smith und Robinson gezollt hat. Wenn ich Bauer recht verstanden habe, läßt er sich dabei von der Tatsache bestimmen,

---

1) K. Bauer, a. a. O., S. 124.



daß die Glastonbury-Kirche Kirchenzucht ausübte, daß sie diejenigen, die sich zu dem Glauben der Gemeinde bekannten, in eine Liste eintrug, und daß sie ein eigenes Glaubensbekenntnis aufstellte als covenant, das jeder Mann und jede Frau, die zu ihr gehören wollten, unterschreiben, anfangs selbst auswendig lernen mußten (S. 54). Das Wort covenant ruft hier gewiß kongregationalistische Gedanken hervor. Aber ist der Gebrauch desselben hier nicht ganz willkürlich? Ein covenant war doch mehr als eine von allen unterschriebene Konfession! In der „Brief Narration of the Practices of the Churches in New-England, in their solemne worship of God", von 1647, heißt es gleich zu Anfang: „After this (i. e. individual 'confession of faith' and 'declaration of ... effectual calling'), they enter into a sacred and solemne Covenant, engagement, profession (call it what you please) whereby they protest and promise (by the help of Christ) to walk together as becomes a Church of God, in all duties of holinesse before the Lord, and in all brotherly love and faithfullnesse to each other, according unto God, withall producing their Covenant, agreed on before amonst themselves, then read it before the Assembly, and then either subscribe their hands to it, or testifie by word of mouth their agreement thereto"[1]. Beim covenant ging es also um eine einmalige und gemeinschaftliche Handlung, und davon wird in bezug auf Glastonbury doch nicht gesprochen. Wäre aber, was im Somersetschen Gebiet geschah, wirklich so etwas Spezielles gewesen, dann hat in Genf auch ein covenant bestanden. Denn Calvin, als er, nach Genf kommend, da den Zustand vorfand, von welchem er später sagte: „Quand je vins premièrement en ceste Église, il n'y avoit quasi comme rien. On preschoit et puis c'est tout", hat gleich bei der städtischen Obrigkeit um eine gleiche Ordonnance angehalten, wie man sie später in Glastonbury einführte: „Davantage, pour ce qu'il y a grandes suspicions et quasi apparances évidentes, qu'il y a encore plusieurs habitans en ceste ville qui ne sont aulcunement rengé à l'Evangille, mays y contredisent tant qu'il peuvent, nourissant en leur cueur toutes les supersticions contrepetantes con-

[1]) Ch. Burrage, The Church Covenant Idea, Philadelphia 1904, S. 214.

tre la Parolle de Dieu, ce seroyt une chose bien expédiente de commencer premièrement à cognoëstre ceux qui se veulent advouer de l'esglise de Jhesucrist ou non ... Le remesde doncq que avons pensé à cecy est de vous supplier que tous les habitans de vostre ville ayent à fère confession et rendre rayson de leur foy." [1] Dieser „Kongregationalismus" Poullains ist tatsächlich nicht vorhanden gewesen. Denn auch die Nebenbeweise dafür, die Bauer noch an anderen Stellen seines Buches nennt, haben keine Beweiskraft. Die Kirchenordnung Glastonbury's war nicht kongregationalistisch, sondern normal-calvinisch. Auch die S. 150 und S. 258 angeführte Maxime, nach der Poullain in den Frankfurter Schwierigkeiten gegen Bevormundung von seiten Draußenstehender und auch selbst Calvins reagierte: „fore hoc mali exempli, si alieno arbitrio se submitterent", und „ecclesiam unam alteri non esse subiectam", darf nicht als Zeuge für Bauers These gelten; denn Poullain sagt selber, er entlehne sie den Schriften Calvins („se didicisse ex eius scriptis"), und man findet sie auch in der niederländischen Kirchenordnung genau so ausgedrückt, während diese doch noch von niemand je für kongregationalistisch gehalten worden ist. Und wenn auch das Dringen Poullains auf „Synkretismus" auf Kongregationalismus hinweisen soll, insofern darin von ihm ein Präservativ gegen die von dem kongregationalistischen Element her drohende Gefahr einer Zersplitterung der Kirche gesucht wurde (S. 172), — führt hier nicht Bauer auf kirchenrechtliche Motive zurück, was in Wahrheit dogmatischen Strebungen entsprang? Der Ausdruck Synkretismus war damals so gut wie ein terminus technicus für eine wenigstens halbwegs erreichte Konkordie zwischen den Lehren der Lutheraner und der Schweizer: „cuperem vel quavis ratione quae modo Christi gloriam non obscuret, si nondum solidam concordiam, saltem Syncretismum inter nos obtinere", schrieb zum Beispiel Butzer zu jener Zeit an Zwingli, und bei Melanchthon finden wir den Ausdruck ähnlich gebraucht. Der kongregationalistische Individualismus der Gemeinden ist jedenfalls für Poullain kein Ideal gewesen. Am 8. Februar 1555 schreibt er an Calvin: „Tua porro

---

[1]) Corpus Reformatorum, Opera Calvini X^{a}, S. 11.

autoritate perquam facile istud ab omnibus impetrari posse crediderim: atque illud quoque, ne qui ab una ecclesia in aliam abeunt sine testimonio pastorum reciperentur" [1]. Zwar ließ er sich den Titel Superintendent geben; aber es scheint mir viel wahrscheinlicher, daß er diesen — wie Strype meint — aus dem Wunsch heraus, den anglo-episkopalen Autoritäten gleich zu stehen, hat tragen wollen, als — nach Bauers Meinung — damit er seine Unabhängigkeit den anderen Fremdlingsgemeinden gegenüber bezeugen möchte [2]. Endlich: sind Freiheit vom Staate und in der Gemeinde Volkssouveränität wirklich für Poullain so äußerst wertvoll gewesen, wie es der Fall hätte sein müssen, wenn er Kongregationalist gewesen wäre? In einem Brief an Calvin vom 7. März 1552, den er aus Anlaß des Todes des Herzogs von Somerset geschrieben hat, schreibt er: „... in brevi cogor redire Glascoviam, ubi me Deus per ducem et nuper etiam per regem constituit superintendentem ecclesiae peregrinae" [3]. Die verneinende Antwort auf jene doppelte Frage liegt also offen zutage.

Die für sein Thema vorhandene gedruckte Literatur ist von Bauer, so weit ich dies beurteilen kann, fast völlig in Betracht gezogen und gut verwertet. H. Daltons Miscellaneen (Berlin 1905) und meine Dissertation (Dahlmann-Waitz' Quellenkunde, Nr. 7661) hätten ihm wohl noch dies und das bieten können — unter anderem hätte er darin, in dem Gutachten D., S. 289 ff. und in der Beilage Nr. 21, noch ihm unbekannte Stücke gefunden —; aber sonst muß man ihm nachrühmen, daß er auch die holländische Literatur, was leider in bezug auf ausländische Forscher nicht immer erklärt werden kann, nicht vernachlässigt, ja sie gründlich benutzt hat. Neue archivalische Funde bietet er aber nicht viel. Als Beilagen gibt er, außer einigen Dokumenten, die auch bei Strype schon veröffentlicht sind, eigentlich nur drei solche. Daß im Straßburger Archiv Briefe Poullains vorhanden seien, wußte er [4], hätte sie allerdings wohl nicht erreichen

1) Corpus Reformatorum, Opera Calvini, Ep. 2109.
2) Cf. F. de Schickler, l. c., T. I, S. 61.
3) Corpus Reformatorum, Opera Calvini, Ep. 1610.
4) K. Bauer, a. a. O., S. 17, Anm. 2; vgl. Joh. Ficker, Thesaurus Baumianus. Verzeichnis der Briefe und Aktenstücke, Straßburg 1905; Edw. Boehmer, Spanish Reformers of two centuries from 1520, Vol. I, Straßburg/London 1874, S. 161—164.

können. Und da er sie auch jetzt noch wohl nicht so bald zu berücksichtigen imstande sein wird, biete ich sie im folgenden, wie ich sie zur Zeit nach der Baumschen Kopie faksimiliert bekommen habe.

I

Pollanus Valer. Dryandro (Basileae) 1548 6 Februar.

S. P. Incredibili me voluptate perfuderunt tuae literae, suavissime Dryander. Novit enim Dominus quanti semper fecerim: cum singularem ingenii tui dexteritatem, tum insignem pietatis ac fidei praestantiam. Quo minus mirere si mihi doluerit semper infensum habere, quem satis pro merito colere posse non putabam. Sed tua epistola me confirmat quare praeteritas offensas in Aten illam rejicies, volo deinceps dare operam ut cum viris praestantissimis amicitiam colam. Spero refuturum ut quemadmodum adversarii splendor et audacia me injustis contumeliis oneravit, et fecit ut omnibus fere bonis causis parum honestis intricatus viderer: ita Dei misericordia et benignitas olim vanitatem et injustitiam adversariorum exarguat, et me pristinae integritati restituet. Sed causam hanc ita nunc volo sepultam apud bonos viros, ne unquam mihi cum illis de ea verbum mutandum sit.

Altera epistolae pars valde me delectavit.

Benedictus Deus et pater Domini nostri Jesu Christi, qui servum suum respexit et ob nimiam simplicitatem turpiter delusum nimis benigne recolegit. Utinam brevi te videamus nostram casam non dedignantem, ut benedictionem Domini erga me plenius cognoscas, et Illi mecum gratias agas. Nihil vero in me agnosco eorum quae tu mihi per iocum tribuis. Ad omne enim quod mihi insperato evenit solius Dei miserationis est, qui nec passus est in tantis tempestatibus mergi aut animum despondere et fiduciam Ipsius abjicere, ac proinde domum Suum ita memoravit ut lege Sua fidem meam mihi benedixerit. Crede autem mihi, si quid esset hic quod arte comparari posset, ego abs te mallem petere, quam ejusmodi arte profiteri in qua sentio me rudissimum. Hanc unam tamen artem scias me credere certissime, uni Deo fidere, seseque totum Illi, postquam de te nihil sentire didiceres, tradere. Ego vero, mi Dryander, opto tibi similem benedictionem. Adeo me haec conjugalis vita delectat, ut post Ecclesiae concionem nihil putem in hac vita felicius. Hodie mensis est quod uxorem duxi, sentio in horas crescere voluptatem, non carnis (habeo enim uxorem temperatissimam) sed spiritus. Illa enim ita me incitat ut nullis unquam calcaribus acrioribus incitatus sum ad omnem pietatem et patientiam, quae illam fere necessaria comes sequitur.

Quod de manumissione scribis nihil admodum moror, utere tuo arbitrio quando ille reposcit. Inde tamen nihil decedet nostrae reconciliationis. Nam de me profiteor, quod tua pace dictum sit, nullam

unquam in me duritiem fuisse aut esse hodie: quin dispendio vitae saepe optarim infamem illam discordiam nunquam enatam; cui quam nullam occasionem dederim, novit Ille qui scrutator est cordium, qui in die Suo sine respectu personarum judicaturus est, atque ideo recto et justo judicaturus, quod homines non possunt, quod homines sunt. Utinam vero nunc aliqua inter nos concordia sarciatur ad Dei gloriam et Ecclesiae consolationem.

Si dominus Fallesius volet christiane et humaniter mecum, experietur non alienum ab omni aequitate; sin pergit suo more, profecto non patiar. Atqui si saperemus, oculos in haec tempora converteremus et si non nobis invicem, saltem Ecclesiae nostras communes offensas condonaremus. Ego id jam ante aliquot septimanas feci, misso etiam meis sumptibus ad D. Fallesium Ecclesiae nomine legato. Sed non video quid ille de pristina duritie remiserit. De rebus publicis spero te ex alio cognoscere. D. Buceri insperata et dissimulata profectio multos turbavit, deinde in multis spes varias utinam non vanas excitavit. Sed vereor ut Carolus ab ingenio discedat, et doleo ita insanire nostros qui tam facile sibi aliquid polliceantur de tam crudo hoste. In manus tamen Domini sunt regum corda. Et cum hodie de fuga cogito, quoniam non video nisi ad unum Deum qui potens est nobis etiam in deserto domos aedificare, uxorcula mihi animos addit ut ne hinc temere discedamus nisi dissoluta sit universa Ecclesia. Quoniam adderit Deus populo, in quo nomen Ipsius invocatum est, et sciet Ille (inquit ipsa) et potens est nos Suo tempore hinc, si opus erit, educere. Tali Ecclesiaste me confirmo adversus omnes vanos timores: ne temere solum vertam nisi Dominus educat. Idem tibi et piis omnibus Suum spiritum largiatur Paracletum. Saluta, oro, optimum patrem D. Myconium et Castalionem et si quos forte nosti amantes nostri; nosque amantissime redama. Uxorcula mea te resalutat, et valde cupit faciem tuam videre. Argent. 6 Febr. 1548.

t. t. Valerandus Pollanus.

Dedi huic fratri nostro ad hospitem meum literas. Rogo te his mihi subservias ut libros meos quam citissime recipiam; paratus sum illi quod aequum erit solvere si cui hic reddam scribat. Ibi Zugeldos vel Sigfelsen illis me committat nisi muneravero. Rogo te hoc officium amice praestes.

II

Pollanus Valer. Dryandro (Basileae) 1548 14 Februar.

S. P. Heri redditae sunt abs te litterae, quarum brevitatem non adeo sum admiratus, uti illud quod, cum scriberes, non potius de eo ageres quod praecipuum fuerat in prioribus tuis literis. Ego vero quid inde intelligam nescio. Equidem simplicitatem meam Deo commendo; si qui autem tuo candore quoque abuti velint nescio. Certe quibusdam amicis non levis eius rei incidit suspicio. Proinde ego post priores

meas literas tibi scripsi ut illam manumissionem apud te servares. Quid enim impedit aut nocet illam apud te esse? Ego vero plane ignoro quidnam insit, et de tua pietate et fide tantum mihi pollicebar cum scriberem, ut non temere quidquam admitteres quod mihi fraudi esse posset. Quare iterum te rogo ut illam penes te habeas; paratus enim sum ea praestare quae opus erit, et forte aliquid praeterea; tum si illa sufficiet poteris retinere, sin amplior desiderabitur utar recto consilio. Et vide, mi Dryander, nihil est quod hic culpes. Ipse si omnia bene perpendas nihil offenderis. Scripsi domino Fallesio jam quaternas et quinas, mentem ita aperui scriptis ut coram non possim explicatius. Ille tamen hactenus me suspendit et tempus quantum potest extrahit. Ego vero omnia sustinebo pacis causa et synceriter omnia; sed vereor ne circumveniar. Quare si me amas, rogo me certiorem reddas omnium quae ad me et causam hanc pertinere videbuntur. Iam enim credo intelligis cum quo mihi res siet. Faxit Christus tam candide ille et christiane mecum quam ego cum illo, tum facile his discordiis erit finis.

De hospite miror quid impediat rationes saltem mittere tantarum impensarum. Viderit ipse si quid hac in parte peccet. Dominus te servet. 14 Februar. 1548. t. Valer. Pollanus.

III

Pollanus Valer. Dryandro (in Anglia) 1548 27 Junii.

S. P. His diebus nunciatus est Basileam discessisse Fallesium, quod me utcunque afflixit adeo ut poenituerit fere suo consilio Ecclesiae authoritatem praetulisse. Nam ubi nunc erit, tute nosti quam parum sit ibi spei ut vel jus clariss. persequar. Quid igitur faciam prorsus ignoro. Sperabam ego futurum ut aliquando me prior aggrederetur sed quantum ex Mailleto[1] intellexi omnino negat facturum. Id est, quod semel dixisti, occasionem expectat dum me incautum opprimat, aut quod mihi verisimilius est (nam malitiam hominis novi) ita causam suspendit ut me in perpetua infamia aut saltem suspicione sinistra retineat apud suos adulatores et ceteros causae ignaros. Cuperem itaque scriberes quamprimum D. Oporino et juberes liberationem meam reddi: quod non alia de causa postulo quam ut famae ac nomini meo consulatur si forte hinc migrandum sit aut etiam mihi caveatur ne forte inopinanter opprimat. Nunquam enim illi negabo actionem juris ullam quam possit mihi mecum ob rationes nostras quam vi retinuit intendere. Imo nihil magis optavi hactenus quam ut semel aggrederetur. Si metuissem non ita hic mansissem. Velim tamen hoc tibi certum esse nunquam me justam et aequam juris rationem decinaturum, cujus rei velim hanc epistolam aeternum esse testimonium si quid unquam contra egere.

1) Baum fügte hier in margine zu: Bibliopola gallicus, qui cum Oporino aliisque bibliopolis Basiliensibus multa semper habuit negotia.



Tantum da operam nunc ut quando ille ita inique et duriter mecum agit, liberationem meam recipiam. Novatio rerum nihil est nisi quod paulatim dissolvuntur comitia et passim urbibus turbatur ob illud Interim quodvis de nostrorum constantia nihil quicquam pronunciare audeat. Aiunt in breve Caesarem huc venturum. Quid Deus sit permissurus expecto videre finem. Nam rumor de vobis allatus quod trajectus in Angliam negaretur non mediocriter nos turbavit. Non desierimus pro vobis orare. Heri a I. D. Martyre litteras accepi. Valde amanter scribit ac si pater esset; et officium pollicetur si possit mihi conditio vel Ecclesiastica vel scholastica alicubi inveniri. Si videres rogo salutes quam possis officiosissime cum optima ejus coniuge, neque negligas hanc ejus erga me benevolentiam fovere. Scripturus eram sed nunc nullus possum. Quare me illi excusabis. Ante noctem literas ad ipsum parabo ut per proximum accipiat. Sanctissimae uxori tuae salutem plurimam optabis meo et uxoris nominibus quae te quoque cum D. Martyre et conjuge plurimum salutat. Utenhovio quoque et ceteris salutem opto. Imprimis D. Bernardino. Argentinae, quinto Cal. Julias 1548

t. t. Valerandus Pollanus.

IV

Pollanus Valer. Dryandro (Cantabrigiae) 1549 4 Mai.

S.P. Non potui per famulum scribere quia non dabatur cum D. Bucero loqui, sed verbis jusseram tibi significari, certo me hic heri adfuturum. Itaque quamprimum potui profectus sum, attamen abieras mane summo. Si adfuisses una tecum fuissem profectus. Hunc ad D. Bucerum revertor, cum quo spero te brevi isthic videre. Tametsi mallem maturius dimitti, et id ut fiat omni studio enitar. Rediit enim Persevaldus qui affirmat[1] constantem esse famam in Belgico Caesarem cogitare in Germaniam sub finem hujus mensis. Deinde in dies magis atque magis recrudescit bellum apud Poloniam. Calendis Majis satis crudeliter ibi pugnatum nunciatur. Vereor proinde si tempus extrahatur, ne itinera obsideantur, et meae uxori periculum timeo. Quamvis illam scio extra periculum futuram cum Bucerana, sed illius de me sollicitudo me quoque solicitat, proinde pergratum feceris si copiose scripseris de vestro statu et conditione tua ducali et quid mihi isthic spei futurum putes: ut si possim missionem a D. Bucero impetrare, nihil me remoretur. Optabam imprimis sanctissimam conjugem tuam videre, sed necessitati scis parere omnia. Ego illi felicitatem opto et felix puerperium, nomine quoque uxoris meae cognatae suae salutem dices. D. Jesus vos servet. Londini in aedibus Rheyneri.

14 Maii A. 1549 Vere ex animo t. Val. Pollanus.

1) De D. Utenhovio negat quidquam auditum esse Francofordi, quae res me male habet, ist in margine von P. selbst zugeschrieben.

V

Pollanus Valerandus Dryandro (Cantabrigiae) 1549 24 Mai.

S. P. Quod ad te scribam nihil est, attamen me recte hactenus habere significandum duxi. De Caesare pauca: non videtur hac aestate in Germaniam profecturus; attamen Magdeburgenses iterum proscripsit; Hispanis suis, maxime vere filii gubernatoribus admodum est infensus. Valde ineptus est ac vix literas novit nullius linguae ac vix suae vernaculae peritus, tum nullis honestis rebus exercitatus. Haec sunt Dei judicia, quibus spero multa ipsius consilia subvertenda. Novos illi dat praeceptores atque etiam ad mensam jubet ministrare, ut: si is de patre, Caesar ipse pater de Caesare filio ministrali glorietur. Non vacat pluribus tecum. Uxorem tuam affinem christianam rogo meo nomine plurimum salutes. Bene vale et nos sicuti facis ama. Antverpiae 24 Maii 1549.

t. t. V. Pollanus.

VI

Pollanus Valerandus Bucero (Crodonii) 1549 8 Junii.
Mscr. B. S. P.

S. P. Etsi videam quam diligenter tibi omnia tuus scripserit Christophorus [1], non possum tamen facere quin tibi quoque scribam, ut cognoscas perfectam erga te reverentiam. Postridie igitur quam huc appuleram salvus et incolumis gratia D. Jesu, a prandio, quod in aedibus tuis una cum D. Marpachio et Fagiana fecimus, ad D. Montium accessi: qui cum ex me audisset vestrum universum statum non sine incredibili voluptate, ut est vestri amantissimus, rogare coepit quurnam tam cito uxorem advocares: id enim jam antea intellexerat. Et cum periculum praesens et senii ac infirmioris valetudinis tuae necessitates in causa esse respondissem, nullus tamen id approbare potuit. Neque enim tam praesens ullum imminere periculum, sicuti postea ex iis, quae de Wilcersencio tuo audivimus, cognares. Quod porro necessitates tuas attineret non videt quid amplius tibi uxor quam Angli praestare queat, ipse non tantum ignara morum, ac loci, sed etiam linguae. Quidquid itaque ab illa desyderare te cogitaret, id tibi si in collegio aliquo esses longe felicius contingere posse arbitrabatur; quod cum ita sit, et tam properam uxoris ac familiae evocationem nonnullis calumniae, aliis etiam infirmioribus, scandali alicujus ansam praebituram videat, omnino te rogatum volebat ut sui et Ecclesiae causa ab hoc instituto desideres, idque ut ad te suo nomine scriberem obnixe rogavit: facturus ipse idem si per negotia licuerit. Addebat ad illa omnia quae memini me coram vobiscum contulisse multa: quae ideo omitto quod hic brevitati mihi studendum, et nostra prudentia facile intelligere potest. Quorum summam postea tuo Christophoro exposui quoniam jam a prandio de hac re inter vos commentati fueramus cum

1) Wahrscheinlich Butzers Schwiegersohn Christophorus Söll.

D. uxore quae neque tam cito posse sicuti jubeo, affirmabat: et quamvis non sine incredibili tui desyderio tamen hic quamdiu posset sine periculo malle, quam istic non dissimulabat. — Proinde cum illis indicassem, in quo demum acquievisses pridie quam a vobis discederem, in id convenimus sicuti tuus tibi scribit, ut se ad praescriptum tempus pararent et summa interim diligentia tuam sententiam super his omnibus peteremus. Sequenti die mane D. Wilcersencium accessi, cui quam fuerit jucunda nostra narratio cum de vestra incolumitate et summa gratia apud omnes principes, tum de Ecclesiae statu et spe maxima quam regis sanctissimi et reliquorum principum institutio in vobis excitavit, verbis assequi nequeo, nec dubito quin animum ejus commoverim, commemoratione eorum quae ex te de Rege sanctiss. puero audieram. Statum porro nostrae Reipublicae et Ecclesiae eodem loco semper esse, nec quid futurum esset statuere posse negat; ita omnia incerta sunt. Legatus noster adhuc abest apud Caesarem responsum tandiu expectans; paucis autem abhinc diebus episcopus rursum urgere nostros cepit, non de Interim, sed novis postulatis. Nempe vellent ipsi ex suis collegiis (ac nominatim S. Thomae) summovere concionatores et reliquos ministros: ac civilegio suorum sacerdotum renunciare. Impediri se clamitans alias quominus quae antea jussa sunt a Caesare et ab illis concessa possit perficere. Haec non sine commemoratione sui erga patriam amoris et studii; deinde etiam minis additis: quod si pergant ita tempus extrahere se apud Caesarem exoneraturum eo munere quod recepit instaurationis Ecclesiarum aut depravationis potius, protestatus quoque si quid inde mali acciderit se extra omnem culpam esse velle. Attamen nihil adhuc respondet ad postulata senatus de non cogendis iis qui scholae inserviunt, quorum ministerium longe utilius quam si inani boatu diem inutiliter transigant. Nostri nihil adhuc ad hanc postremam impressionem, sed tamen, quantum intelligo, ab instituto non discedunt extrahendi temporis et nectendarum morarum. Effectum est ut intelligant has minas esse instar canum meticulosorum sese in nidum recipientium postquam semel atque iterum fuerint a peregrinis repulsi, deinde impedimenta et turbata consilia novi domini sunt illis indicata. Et quantum intelligo non patientur sibi concionatores et sacramentorum ministrationem eripi ni vis major fiat. Hanc autem episcopi actionem suspicantur prudentes viri poenitentiae cujusdam apud suos testimonium. Nam nuper in synodo Moguntina (a qua superiore septimana redierunt) decretum est ne quis Interim illud ferat, promoveat aut dissimulando etiam adimet. Obstat scilicet pontificis intercessio ob sacerdotum coniugia et utriusque speciei communionem. Hic putant nescio quid veritum episcopum nostrum, si solus contra faceret; porro pontifex nova indulta recudit, quod priora illa (uti scis) Caesari non satisfecerant; ac legatis ipsis, quantum ex nostro intelligitur, affirmavit talia futura quae Caesar non sit posthac recusa-

turus. Caetera quae Christophorus scribit omittam, neque etiam de consultationibus Helvetiorum, quod at foedus gallicum attinet, quoniam hodie Florianus narravit haec diligenter scripsisse atque etiam libellum misisse, historiam scilicet memorabilis exempli cujus recentem famam adhuc fuisse affirmat cum ex Italia discederet. Sed ad institutum revertor, cum heri mane haec mihi exposuisset tuus W[1], cum quo plus hora integra fueram, tandem senatum ingrediens dimisit; jubens ut a coena redirem. Volebat enim cogitare de uxoris evocatione. Sed aliud nihil respondit quam nihil adhuc imminere periculi, neque tam posse accidere inexpectatum, quin in tempore tuis succurri possit. Si tamen ita vis et illa, fiat. Sic respondit. Neque in diversa fuit sententia paulo ante coenam, cum tuus Hubertus[2] literas tuas illi redderet. Cum enim hodie primum hora et fasciculus ille litterarum major redditus esset et lectio tuis litteris diligentius iterum uxor cum nobis tribus deliberasset, visum est ut ipse Hubertus litteris redditis W ipsius iterum consilium peteret, si quid forte illi scripsisses et aliquid melius suaderet. Christophori vero .pietas me delectavit hodie mane et magnopere consilium placuit ut ipse cum sua proficisceretur. Tu, si malles privatus esse quam in collegio, haberes pro ancilla tui amantissimam filiam[3]; et pro indagatae rerum omnium de quibis erit edocenda uxor, ubi advenerit generum, cujus non est opus ut pietatem vel fidem aut solertiam commendem. Sin malles in collegio esse: illi tamen non minus tibi operae impenderent in hominem tuae literae, quemadmodum ex illius literis cognosces. Attamen non est quod te id turbet. Nam vicinorum calamitas efficit ut facile inveniat vicarium ad annum integrum. Deinde invidiae forte aliquorum malorum hominum cedendum est. Certe mihi valde Macarius displicet, cui heri sine circuitione exprobravi quae ex aliis audieram, sed tacuit. Vellem non taceret vicinus meus obesulus, neque ad tam horrendas blasphemias dissimularet. Sed de his ad te copiosius tuus Christophorus vel ego coram, volente Domino. Hodie suppelectilem aurigis tradidi. Non puto tamen ante festum Johannis posse discedere. Si putarem te Christophori tui pietatem et officium amplexaturum, expectarem atque una descenderemus. Sed Dominus illis erit comes, ego pro virili proferabo reditum, ne mora sit fraudi. Rogo me excuses apud D. Fagium; cum enim tibi scribo illi me puto scribere. Tota familia recte valet. Illum plurimum meo nomine salvere jubeas oro. Si scribes ad D. Martyrum rogo salutes officiosissime, non scribo quia Burckerus vetuit plures literas dari quam meas et uxoris tuae. Miro quod obliti sunt tui de vocatione regia in Dania scribere. His primo admonuit W. et nuper in Huberti manibus litteras regias ad te vidi, quas his adjunxisset si non illud vetitum impediisset. Missurus est per aurigas. Hoc volebam omissum quod rationes

1) Wilcersensius. 2) Conrad Hubert.
3) Seine Oecolampadische Stieftochter Alithia.

tui Christophori me valde commoverunt, ut a sententia discederem et omnino fuissem autor ut tua nobiscum proficisceretur nisi illa negaret se posse ante autumnum hinc proficisci, quo rursum moveor ut hic studeam potius illas hyemare, quam istic. Nam ne id etiam ignores W. Huberto respondit etiam, si locum alium non haberet, se in aedes suas illam recepturum. Quare da operam ut quam citissime sententiam et voluntatem significes. Polliceor ante finem nundinarum haberi posse responsum si statim lectis nostris rescribatis tantum quae ad hanc constitutionem attinebunt, aliis litteris facturi si quid erit praeterea significandum. Vides me hic tempori parcere et abstinere in scribendis quae a tuo Christophoro scribi videbam. D. Jesus te sospitet et suo spiritu semper adjuvet.

Christianopoli, pervigilio Pentecostes 1549.

Tuus observantissimus discipulus et filius in Christo
Valerandus Pollanus.

Salutem plurimam opto D. Alexandro [1], Emmanueli [2] et ceteris omnibus, qui apud vos sunt; nominatim tuo optimo et meo judicio sancto Nicolao. Pastor noster te jussit quam officiosissime salutari. Graviter affligitur bonus vir ut cras etiam nos cogatur appellare quod ex stipendiis non possit vivere.

Dices D. Fagio me die Lunae cum genero [3] commentaturum et cum uxore de omnibus suis rebus diligenter, ita enim inter illam et me convenit ut illo interprete uteremur, sed nondum venit. Ego quamdiu hic ero vestra curabo diligenter. Tuas literas expecto quibus ad illas respondeas, quas Brugis et Antwerpiae scripsi, in quibus si quid jubebis, praestabo diligenter, etiamsi consilia mea de rebus meis mutanda erunt. Quamdiu enim vivam tuus ero in Christo. Uxor mea te plurimum jubet salvere, apud tuam non fuit, quod citius me rediturum sperabat et pastor hoc nomine dehortatus est ne familiam suam divideret. Salutabis quoque illius nomine D. Fagium, non credas quantum tuis debere me sciam, qui tantum de illa in absentia fuerunt solliciti. Dominis illis rependat et me faciat vobis aliqua in re utilem domesticum. Condona si quid erit hic inconditi, quod intempesta vox est et ante etiam dolore capitis correptus sum, qui nescio quid majoris mali minatur. Dominus me pro sua misericordia et beneplacito tractet. D. Marpachius cum has essem obsignaturus, suas misit quas tamen inclusi etiam si vetitus eram, sed nolui te fraudare neque illum. Hoc etiam oblitus sum: Caesar nondum habet fratris consensum, quo nomine credunt proxima retardari comitia quae omnino de filio surrogando futura existimant et bello in Helvetos aut Danos. Sic Deus impiorum consilia intricat et turbat; convertat ipsa ea et nobis pacem restituat ad sui nominis gloriam et nostram salutem.

1) Peter Alexander. 2) Immanuel Tremellius. 3) Der Schulmeister Ulstetter.

VII

Pollanus Valer. Dryandro (Cantabrigiae) 1549 20 Junii.

Nescio quo fato, certe aliquo meliori quam hactenus, hae literae in manus meas inciderunt et cum animadvertissem conjunctam Fallesii manumissionem, putavi D. beneficio sic evenisse. Itaque non putavi quidquam indignum bono viro facturum, si retinerem. Quod ut tibi approbetur, scias me nullius fraudis studio servare manumissionem: tantum ut possim adversus vim et fraudes hominis in me hactenus durissimi (quod judicabunt facile omnes boni qui propius causam cognoverint) meam innocentiam utcunque tueri, si forte ille circumvenire tentet. Alioqui nunquam quod aequum justumque erit negaturus sum uti nec unquam negavi. Sicuti tamen ante aliquot hebdomadas scripsi D. Calvino, nunquam patiar aliis judicibus seu arbitris quam ex Basiliensi senatu delectis causam hanc judicari. Quibus quoties D. Fallesio videbitur, paratus sum meum et omnia mea facta approbare. Quare te rogo ne meum factum indigne feras. Nam quotiescunque D. Fallesius volet honesta et legitima ratione mecum contendere non detrectabo et tibi polliceor hunc manumissionem tum cuicunque jusseris tradere. De nostris rebus alias copiosius. Uxor mea te salutat, tu tuam conjugem nostro utriusque nomine rogo salvere jubeas.

Vale Argentinae 20 Junii 1549 t. t. V. Pollanus.

VIII

Pollanus Valer. Dryandro (Cantabrigiae) 1549 17 August.

S. P. Cum abhinc octiduum huc appulissem, volebam imprimis te convenire, nisi me D. D. Martyr recta in aulam duxisset. Nam lubens ego tuum consilium audivissem prius: sicuti ipse hinc discedens per literas obnixe rogaram, quid de hoc servitio judicares. Aulam enim cum sponte mea semper oderim, deinde judicio coepi fugere. Hunc vero nescio quo fato ita immergar. Sed Domini consilio factum omnino judico: quare ita me consolor ut sperem non solum integritatem retinere, sed etiam aliis prodesse, si me non deserat idem spiritus quo confido me huc adductum. Ad haec cum precibus et omni studio enitar, velim etiam abs te juvari. Iudicium enim et sapientia tua, quae a meliore natura data deinceps etiam studio et multa experientia auxisti, tanti sunt mihi, ut si te talem praestare velis, qualem fore semper pollicitus es, non minimum in iis praesidii habiturum me confidam. Quidquid igitur e re me esse putabis, ejus si me admoneas rem feceris oppido gratissimam. De conditione porro mea non audeo temere tam cito tibi multa scribere. In Eurypo enim sum, non in coelo. Alioqui valde placent exordia: illudque imprimis quod, quantum experior, omnium institutorum nobilitatis studia pietatem spectura videntur, nisi curiales illecebrae remorentur. Uxorem meam cur non adduxerim forte

miraris. Alii certe probant, imprimis una ejus cognata non imprudens. Neque illam reliqui sine amicorum consilio. Ego quid judicem nescio, invitus illam reliqui, sed multo magis ecclesiam. Nam huc fere cogente Deo (ut tibi verum fatear) pertractus sum. Certe si illa mecum fuisset, nunquam ultro Antverpiam progressi fuissemus. Scripsi ut D. Buceranam imitetur. Quae si non veniat liberum tamen meae facio manere aut venire. Hae enim turbae me movent, neque parum conturbant Caesaris minae dum de Argentina cogito. Quare in hac rerum perturbatione tam horribili totum me Deo permitto. Rogo te ut deinceps mutuis literis mutuum nos consolemur. Ego si quid erit quod possim: omne officium tibi defero et uxori tuae dulcissimae, cognatae amantissimae, quam meo et uxoris meae nomine salvere jubebis plurimum. Uxor mea cognatae suae scripserat, verum literae perierunt. In me culpam transferat. Ego nullam mulctam refugiam.

Bene vale et me sicuti facis ama. Ex aula, apud Westmonasterium. 17 Augusti 1549. t. t. V. Pollanus.

D. Alumnus meus est Mylorde Strange Comitis d'Arbiensis filius primogenitus.

Annae plurimam salutem opto et brevi maritum opto.

In bezug auf die beiden Männer, die sie empfingen, Martin Butzer und Franciscus Dryander, den Spanier Enzinas, bieten uns diese Briefe nicht viel [1]. Um so mehr aber in bezug auf den Mann, der sie schrieb.

Erstens bieten sie uns die Gelegenheit, Poullain besser, als dies bisher möglich war, zu folgen bei seinem Hin- und Herziehen durch vieler Herren Länder. Der Nachweis seiner uns erhaltenen Briefe, den Bauer S. 309/10 gibt, zeigt eine ziemlich große Lücke: zwischen Anfang September 1546 und Anfang November 1551 lag uns bisher nur ein undatiertes Schreiben Poullains vor. Das hier oben Veröffentlichte füllt nun diese Lücke nicht nur ungefähr zur Hälfte aus, sondern zeigt uns auch, daß Poullain, als er Butzer und Paulus Fagius nach England begleitete, noch nicht gleich dageblieben ist. Noch einmal ist er im Sommer 1549 nach Straßburg zurückgereist, ehe er für die übrigen Regierungsjahre Eduards VI. die Verwirklichung der religiösen und kirchlichen Ideale dieses „Josias", wie ihn seine Bewunderer nannten, mit

[1]) Nur bereichert der Brief, den Poullain am 8. Juni 1549 an Butzer nach Croyden, wo sich der Sommerpalast des Erzbischofs von Canterbury befand, geschrieben hat, einigermaßen die Nachrichten über die Frage der Übersiedlung von Butzers Frau nach England; vgl. darüber J. W. Baum, Capito und Butzer, 1860, S. 551. 552. 555.

vielen anderen einheimischen und ausländischen Gelehrten sich zur Aufgabe gestellt hat.

Noch wichtiger aber ist, daß wir aus diesen Briefen noch etwas mehr erfahren in bezug auf eine Sache, die bei der Biographie Poullains immer besonders die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat und dennoch nicht ganz deutlich geworden ist: die Sache, die Bauer S. 105ff. weniger sensationell, aber gewiß mehr den kirchengeschichtlich interessanten Kern berührend, „Die Entfremdung von Calvin" nennt; die „Liebesgeschichte aus den Tagen Butzers und Calvins", wie Lang [1] sie seinerzeit etikettiert hatte. Aus Bauers genauer Untersuchung derselben wußten wir bis jetzt das Folgende: Während der junge Flame — Bauer nennt ihn öfters Franzose, aber das ist Poullain nicht gewesen: Ryssel, Lille, war damals niederländisches Gebiet, und Poullain selbst nennt sich dann auch Flander — zuerst bei den führenden Persönlichkeiten der Schweizer Reformation einen guten Ruf hatte, ist ihm deren Gunst im Frühjahr 1547 plötzlich abhanden gekommen. Danach nennt ihn Calvin ein „brouillon", „une beste venimeuse"; und ebenso ist er für Dryander ein „homo turbulentus et fraudulentus" geworden, und selbst „le bon Utenhove" hält ihm die Stange nicht mehr. Der Anlaß dazu war vor allem die Liebesaffäre mit einem Fräulein von Willercy, mit ihrem vollen Namen, den Bauer bei Elkan, Philipp Marnix von St. Aldegonde, Leipzig 1910, S. 14ff. hätte lesen können: Isabelle de Haméricourt, dame de Willercies, einer Tante des bekannten Freundes von Wilhelm von Oranien, Marnix. Als Begleiter von ihr und zwei anderen jungen Frauen reiste Poullain 1546 aus Flandern nach Straßburg, und da entstand zwischen den beiden ein Liebesverhältnis und ein Eheversprechen, — und dies, obschon Poullain sich damals schon mit einem anderen Mädchen verlobt hatte, mit einem Fräulein Merne, die übrigens nicht identisch gewesen ist mit der Schwester der Frau des genannten Franciscus Dryander, die er später geheiratet hat; denn diese muß Elter geheißen haben [2]. Daß er in finanzieller Hinsicht geschwindelt habe, scheint

---

1) A. Lang, Reformation und Gegenwart, S. 136ff.

2) Corpus Reformatorum Opera Calvini, Ep. 902 nennt die Merne. 20. März 1548 meldet Dryander an Bullinger seine Heirat mit einer Margaretha Elter; vgl. Zeitschrift

ein zweiter Teil der Anklage gegen ihn gewesen zu sein [1]; aber die Hauptsache war doch, daß er zwei Mädchen zu gleicher Zeit die Treue versprochen habe, er habe sich — weil ein Eheversprechen, ja eine Verlobung schon damals so gut wie eine Heirat war — sich Bigamie zuschulden kommen lassen. Ob er dabei freilich wohl der vornehmste Schuldige war, kann bezweifelt werden. Nicht nur er selbst hat die Darstellung gegeben, „que Willercy lavoit ayme 'ante multos menses', iusque a le demander pour mary, plus tost que destre cherchee", sondern wir finden diese auch bei John Hooper. Wie dem auch gewesen sei, das Fräulein von Willercy war sehr enttäuscht, als die Lage am Ende deutlich wurde, und — während der genannte entrüstete Freundeskreis die Sache ethisch durchforschte und sich fragte, ob die zweite Verlobung wohl Gültigkeit hatte, — strengte sie, nachdem sie sich ganz zurückgezogen hatte, gegen ihren früheren Freund einen Prozeß wegen übler Nachrede hinsichtlich des Bruches eines Eheversprechens an. Der Prozeß ist — was Bauer nicht entdeckt hat, aber nach dem Erscheinen seines Buches von W. Rotscheidt aus dem Basler Archiv mitgeteilt worden ist [2], und was auch Elkan a. a. O., S. 16 schon erzählt hatte —, nachdem Poullain Gegenklage erhoben hatte, zugunsten der Klägerin ausgegangen, weil Isabella — obgleich Poullain „umb der eer gottes und der jungfrowen tugentrichen adels" schließlich darauf

für die historische Theologie 1870, S. 387—442: Epistolae quinquaginta, no XXXIX. Wie Bauer, S. 185, Anm. 2, mitteilt, waren die Frauen Dryanders und Poullains der Anna Hooper, der Frau des bekannten Vaters des englischen Puritanismus, John Hoopers, verwandt. So viel mir bekannt ist, ist noch nie darauf hingewiesen worden, daß diese Anna Hooper — wohl nicht dieselbe Anna, die Poullain in seinem Brief vom 17. August 1549 grüßen läßt, indem er ihr in Kürze einen Mann wünscht; denn Hoopers Heirat fand schon 1546 statt — ihrem Mädchennamen nach de Tserclas geheißen hat (vgl. Original Letters . . . edited for the Parker Society I, Cambridge 1846, p. 108), während ihre Eltern in Brabant, 15 Meilen von Antwerpen, gewohnt haben, so daß sie eine Niederländerin gewesen sein wird. Doch ist dies vielleicht nicht unwichtig für die Geschichte des Ursprungs des Puritanismus. — Infolge der Wichtigkeit, die die genannten genealogischen Verhältnisse hierdurch haben, untersuchte ich das im Stadtarchiv zu Frankfurt a. M. erhaltene Inventar der Hinterlassenschaft der Anna Hooper, das Poullain und Edward Oldsworth am 12. Dez. 1556 dem Frankfurter Gerichte einreichten; vgl. Rud. Jung, Die englische Flüchtlings-Gemeinde in Frankfurt a. M., 1910, S. 52. Leider enthält dies Stück aber nichts mehr als einen Index bonorum mobilium. Warum Anna Hooper hier eine geborene de Tilly heißt, ist mir nicht deutlich.

1) Cf. L. A. van Langeraad, Guido de Bray, Zierikzee 1884, bldz. 109, n. 2.

2) Reformierte Kirchenzeitung, Jahrgang 77, 1927, no 27.

verzichtete, ihn zu fordern, — bereit war, einen Reinigungseid abzulegen. Das Fräulein von Willercy ist aber nicht die einzige dramatis persona in dieser Sache neben Poullain gewesen. Keine geringere Rolle hat in ihr ein gewisser Fallesius oder de Falais gespielt. Sein Verhältnis zu Fräulein von Willercy ist nicht ganz deutlich. Ihr verwandt ist er nicht gewesen, ihr Vormund war er auch nicht [1]. Und doch ist er kräftig für sie und für ihre Ehre eingetreten; so kräftig, daß er Poullain nie mehr geneigt geworden ist, obgleich dieser 1546 Unternehmungen für ihn vollbracht hatte, die er nach dem Urteil von mehreren, die über die Sache korrespondierten, nicht hätte vergessen sollen.

Der wahrscheinlich wohl aus Standesvorurteil geborene Widerstand dieses Fallesius nun, noch mehr als die Entrüstung des Fräulein von Willercy, hat Calvin und seinen Kreis, aus Freunden Poullains in seine Feinde verwandelt. Fallesius war kein Geringer: Jacob von Burgund, Herr von Fallais und Bredam, Gemahl einer von Brederode, Nachkomme Philipps des Guten von Burgund und Verwandter, auch Freund, Karls V., des Kaisers! Seine Annäherung an die Sache der Reformation war begreiflicherweise für diese sehr wichtig, etwas das man mit allen seinen Kräften begünstigen wollte, wie man anderseits seine Entfremdung von ihr mit allen Mitteln zu vermeiden wünschte. . . . Ob Poullain darum nicht vielleicht etwas ungünstiger beurteilt wurde, als er eigentlich verdient hatte? Auf die Dauer scheinen seine früheren Freunde das selbst auch eingesehen zu haben. Nachdem im Anfang der Sturm gegen ihn so stark gewesen war, daß der Straßburger Pastor dadurch selbst sein Amt verlor, hat sich die Atmosphäre in den letzten Monaten des Jahres 1547 deutlich gemildert. Calvin und Fagius versuchen dann Fallesius zu beruhigen; Utenhove wendet seine Beredsamkeit an, um die Stimmung Dryanders zu

---

1) F. Pijper, Jan Utenhove, Leiden 1883, bldz. VI; denn ich nehme an, daß die dort genannten „pias illas virgines" dieselben sind, wie Fräulein von Willercy c. s. Sind diese letzten auch identisch gewesen mit jenen „sanctissimae illae domicellae", von denen in der Korrespondenz Alb. Hardenbergs, Corn. Gualterus' und Georgius Cassanders gesprochen wird, und die Utenhove im März 1545 von Köln nach Aachen begleitet hat; vgl. J. H. Hessels, Ecclesiae Londino-Batavae Archivum T. II, Cantabrigiae 1889, no 2, § 1, 8; no 4, § 5?.

verbessern usw.[1]. So legten sich schließlich die Wellen[2]. Um so leichter weil eine faktische Lösung auch nicht lange mehr ausblieb: Mitte 1548 gelangten beide, das Fräulein von Willercy und Poullain — nur nicht miteinander — in den sicheren Ehehafen! — Soweit was wir bei Bauer über diese Geschichte lesen können. — Was fügen nun die eben veröffentlichten Briefe diesem Bilde zu? Ich darf nicht leugnen, daß sie mich einigermaßen enttäuscht haben. Chronologisch nahen sie dem Wendepunkt, wo die Lage sich für Poullain wieder besserte, viel mehr als das bisher zur Verfügung stehende Material. Aber sachlich bieten sie die völlige Lösung des Rätsels doch auch nicht. Obgleich sie etwas mehr, als uns bekannt war, doch wohl enthüllen. Erstens teilen sie uns mit, daß Poullain schon früher, als wir nach der ersten Nachricht, die wir darüber hatten, bisher vermuteten, seine „uxorcula" geheiratet hat: am 6. Februar 1548 schreibt er, daß sie damals gerade einen Monat seine Frau sei. Wichtiger ist aber, daß wir aus ihnen lernen, daß der Fall Poullain-von Willercy nicht nur einen Prozeß, sondern deren zwei zur Folge hatte. Denn nachdem der erste, wie ich oben mitgeteilt habe, ausgegangen war, konnte Poullain über eine „manumissio" und über eine „liberatio" schreiben, von welchen beiden Dokumenten wir weiter leider nichts wissen, die aber zweifelsohne in bezug auf einen Rechtsstreit resp. von der einen und der anderen Seite vorgebracht wurden. Spricht er doch an einer anderen Stelle auch expressis verbis von einer „justa et aequa juris ratio", und von seinem Unwillen, seine Sache durch andere Schiedsrichter als die von dem Basler Senat gewählten entscheiden zu lassen.

---

1) Corpus Reformatorum Opera Calvini, Ep. 970. 972. 973. 979; vgl. F. Pijpe Jan Utenhove, Leiden 1883, bldz. VI. Gewiß hat eine gegen Fallesius aufkommende Antipathie diese Verbesserung von Poullains Lage begünstigt; vgl. Utenhoves Äußerung Dryander gegenüber: „mihi molestum fuit ignoscere bis pias illas virgines tam duriter ab eo praeter omnem caritatem tractari".

2) Wie sehr dies dem Streben der Freunde zu verdanken gewesen ist, zeigen die Daten der Briefe aus jener Zeit. Am 3. Januar tritt Utenhove bei Dryander für Poullain ein; und am 6. Februar schreibt — wie der erste der von mir veröffentlichten Briefe zeigt — Poullain schon an Dryander, um ihm für ein Schreiben seinerseits zu danken und seine Freude zu bezeugen, daß sie wieder gute Freunde geworden sind. Eine persönliche Versöhnung Poullains mit Calvin kam erst im Frühjahr 1549 zustande; vgl. K. Bauer a. a. O., S. 118. 119.

Briefe Schleiermachers an Wilhelmine und Joachim Christian Gaß

Mitgeteilt von **Johannes Bauer**, Heidelberg

Einleitung

1

Im Jahre 1852 gab Wilhelm Gaß, damals in Greifswald, von 1868 bis zu seinem Tod 1889 als Nachfolger Richard Rothes Professor der Theologie in Heidelberg, den Briefwechsel seines Vaters, des Breslauer Theologieprofessors Joachim Christian Gaß, mit Schleiermacher heraus [1].

Das Buch enthält außer einer vortrefflichen Vorrede mit einer feinsinnigen, taktvollen Charakteristik jener beiden Freunde 41 Briefe von Schleiermacher und 39 von Gaß. Obwohl die Sammlung unvollständig ist und eine Reihe von damals unzugänglichen Briefen Schleiermachers erst später von Dilthey im IV. Band der großen Briefsammlung mitgeteilt werden konnten, ist jene Ausgabe von Wilhelm Gaß auch heute noch unentbehrlich, zumal Heinrich Meisner in seiner neuesten Zusammenstellung von Schleiermacherbriefen (Schleiermacher als Mensch. Sein Wirken. 1923) nur eine Auswahl, und auch diese teilweise nur in Auszügen, aufgenommen hat [2].

Sämtliche Originale jener 41 Briefe Schleiermachers wurden mir kürzlich aus dem Nachlaß meines Lehrers W. Gaß vorgelegt; sie sind bis auf einen, mit schlechter Tinte geschriebenen, fast unleserlichen Brief, tadellos erhalten. Sie befinden sich jetzt im Besitz der Staatsbibliothek zu Berlin.

---

[1] Fr. Schleiermachers Briefwechsel mit J. Chr. Gaß. Berlin 1852. = Br. m. G. Da die Briefe in dem Buch nicht numeriert sind, läßt sich nur nach der Seitenzahl und dem Datum zitieren.

[2] Von Heinrich Meisner liegen außer den Veröffentlichungen in den „Mitteilungen aus dem Literaturarchiv in Berlin“ drei Sammlungen von Schleiermacherbriefen vor: Fr. Schleiermachers Briefwechsel mit seiner Braut. Gotha, 1. Aufl., 1919. = Brautbriefe; Schleiermacher als Mensch. Sein Werden. Gotha 1922. = Meisner, Werden; Schleiermacher als Mensch. Sein Wirken. Gotha 1923. = Meisner, Wirken. — Leider gibt Meisner keine genauen Hinweise auf die Stellen, wo die Briefe bisher schon zugänglich waren. — Die ältere große Briefsammlung zitiere ich mit Briefe I—IV.

Eine genaue Vergleichung der Ausgabe mit den Originalen ergab das Resultat, daß W. Gaß einzelnes unrichtig gelesen[1] und vieles Familiäre und Persönliche weggelassen oder leicht verändert hat. Und zwar nicht nur einzelne Sätze, sondern öfters auch größere Stücke. Neben den unter Nr. 6 abgedruckten Teilen nenne ich hier noch folgende:

S. 39 fehlt in dem Brief vom 5. Januar 1806 ein Abschnitt über die Geburt einer Tochter von Gaß und das Urteil Schleiermachers über das „Ammenwesen, gegen das er eine unüberwindliche Abneigung habe".

S. 46 (26. 4. 1806) fehlt die Äußerung über den Oberkonsistorialrat Nolte in Berlin, der später mit Schleiermacher über die Berufung nach Berlin verhandelte: „Nolte war an einem Nervenfieber gefährlich krank; wenn der stürbe, was wollte dann Massow anfangen. Das ist ein rechter Mann für Massow, ebenso einfältig, wie es scheint, und ebenso schreiblustig".

S. 76 (1. 5. 1809) sind die Vorschläge über die Wohnungseinrichtung Schleiermachers einzufügen.

S. 86 (29. 12. 1810) steht im Original statt des Satzes „Alles geht nun sehr gut" ein genauer Bericht über die Geburt des ersten Kindes im Schleiermacherschen Hause.

S. 102 (5. 1. 1812) findet sich an Stelle der Worte von W. Gaß „bis er auch eine erfreuliche Nachricht bringen kann" ein längerer Abschnitt über die bevorstehende Entbindung der Frau Schleiermacher. In demselben Brief wurden ferner S. 103 einige Sätze über eine unglückliche Verletzung des Professors Bredow in Breslau ausgeschieden. Endlich ebenso auf S. 104 die Mitteilung über die glückliche Geburt der zweiten Tochter Schleiermachers. Die von W. Gaß eingeschobenen zwei Sätze „Endlich ist die Entscheidung eingetreten usw." sind zu streichen.

S. 107 (24. 10. 1812) fehlen einige Worte über Rhediger in Breslau und über häusliche Verhältnisse Schleiermachers.

Auch der Brief vom 18. 12. 1813 ist ganz unvollständig abgedruckt.

Wenn W. Gaß häufig die Namen nur mit dem ersten Buchstaben andeutet, so hat er im Brief Schleiermachers über die liturgische Kommission vom 29. 10. 1814, S. 119, die Urteile über ihre Mitglieder gänzlich unkenntlich gemacht. Der Satz muß lauten:

„Mir thut es eigentlich nur leid um den alten Sack, der da mitten drunter steht, mit Hansteins leerer Selbstgefälligkeit, Ribbecks Schwäche,

---

1) Z. B. In dem Brief vom 30. Nov. 1806, Br. m. G., S. 57, spricht Schleiermacher über die Aufhebung der Universität Halle durch Napoleon. W. Gaß druckt: „Musäus hat sich jetzt bei dem Generalgouverneur für die Universität verwendet". Im Original steht aber deutlich: „Massow", d. h. der Justizminister v. Massow. Der Lesefehler von W. Gaß verführte Meisner, in seiner Ausgabe die Anmerkung beizufügen: „Joh. K. Musäus, der Dichter, war Professor in Weimar". Das ist unzweifelhaft richtig. Nur ist Joh. K. Musäus schon 1787 gestorben. — Am 18. September 1807 fragt Schleiermacher, ob Gaß nicht auch auf Berlin, diese neue Universität, zusteuern wolle; „neue", nicht „meine", wie Br. m. G., S. 73, Meisner, Wirken, S. 93, steht. — Über die Grundsätze und das Verfahren von W. Gaß bei seiner Ausgabe vgl. Vorrede, S. VIII.

Offelsmeyers polterndem und starrsinnigem Westfalismus und Eylerts dummlicher Achselträgerei ist wahrhaftig nichts anzufangen." Auch der Schluß des Briefes ist unvollständig.

Beim Überreichen der Schrift „Über die neue Liturgie", 29. 12. 1816, S. 128 schrieb Schleiermacher nicht „Ich hielt es für meine Pflicht zu sprechen", sondern: „Pfuscher müssen auf die Finger geklopft werden".

S. 138 am 5. 7. 1817 nennt Schleiermacher den von der Regierung herausgegebenen Entwurf einer Synodalordnung nicht eine „ungenügende Arbeit", sondern „ein Machwerk, das entweder ungeheuer dumm oder wahrhaft jesuitisch hinterlistig ist". Die Schlußbemerkung des Briefes über bevorstehende Veränderungen an der Dreifaltigkeitskirche fehlen: daher ist die Antwort von Gaß, S. 143, unverständlich.

Aus dem Brief vom 11. 5. 1818 sind S. 150 und 151 die Nachrichten über die häuslichen Verhältnisse beider Familien nicht veröffentlicht.

Diese Aufzählung der Lücken ist — auch abgesehen von den nachher bei Nr. 6 abgedruckten Teilen — nicht vollständig. Die noch immer fehlende wissenschaftlich brauchbare Ausgabe der Briefe Schleiermachers wird die Originale nochmals vergleichen müssen.

Nun fanden sich aber neben jenen von W. Gaß veröffentlichten Briefen noch sieben bisher völlig unbekannte vor, nämlich einer an Gaß, fünf an dessen Frau Wilhelmine und einer an eine Dame, deren Name aus dem Inhalt nicht festzustellen ist. Jene sechs ersten kannte W. Gaß sicher: nach der Vorrede S. XLVIII müssen noch mehr Briefe Schleiermachers an Wilhelmine Gaß im Besitze des Sohnes gewesen sein. Auch Briefe seiner Mutter an Schleiermacher.

Die Briefe sollen nun hier in bezug auf die Orthographie getreu nach den Originalen veröffentlicht werden, während die Interpunktion geändert, das heißt großenteils eingefügt ist.

Wenn der unter Nr. 7 mitgeteilte Brief eine allgemeinere Bedeutung für Schleiermachers Stellung in dem Kampf um Union und Agende besitzt, so liegt der Wert der anderen mehr in ihrem Charakter als Freundschaftsbriefe.

2

Schleiermacher lernte Gaß in Stettin, wo Gaß damals Feldprediger war, auf einer Reise nach Stralsund und Rügen zu seinem Freunde E. v. Willich kennen. Und zwar fand diese erste Begegnung nicht im Jahre 1803 statt, wie W. Gaß irrtümlicherweise in der Vorrede S. XLVIII angibt, sondern im Juli 1804. Von einer Reise Schleiermachers im Jahre 1803 nach Stettin ist nichts bekannt: der geplante Ausflug von Stolp aus nach Rügen kam nicht zustande[1]. Aus dem Jahre 1803 sind keine Briefe mit Gaß vorhanden. Der erste Brief der erhaltenen Korrespondenz ist vielmehr erst vom 13. November 1804. Und wenn auch der Inhalt dieses

1) Literaturarchiv, NF. 9, Nr. 20, S. 65.



Briefes vermuten läßt, daß er nicht der erste überhaupt ist, so wäre es doch merkwürdig, daß alle Briefe eines ganzen Jahres verloren sein sollten. Und J. Chr. Gaß irrte sich doch wohl kaum, wenn er am 13. Juli 1805, S. 23, schreibt: „Es ist in diesem Monat ein Jahr gewesen, daß wir uns kennen lernten, und ich habe diese Tage recht eigentlich mit dem Andenken an Sie geheiligt.“ Im Juni und Juli 1804 dagegen war Schleiermacher in Stralsund und Rügen [1].

Aus der Bekanntschaft wurde eine enge Freundschaft, die durch wiederholte persönliche Begegnungen in Halle, Berlin und Breslau — von 1808 bis 1811 war Gaß in Berlin, von 1810 bis zu seinem Tode in Breslau — immer wieder erneuert und vertieft wurde. Die Freunde haben theologische, kirchliche und persönliche Fragen aller Art miteinander erörtert, und ihr Briefwechsel gehört zu den wertvollsten Dokumenten der Lebensgeschichte Schleiermachers und der Geschichte seiner Zeit.

Aber auch mit Frau Wilhelmine Gaß entstanden enge freundschaftliche Beziehungen, die wohl im September 1811 bei einem Besuch Schleiermachers in Breslau zu dem vertraulichen „Du“ wie mit dem Freunde, so auch mit der Freundin, führten [2].

Die beste Einführung in die Art dieser Freundschaft und in die Gründe ihrer Entstehung und Vertiefung bilden die Worte des Sohnes W. Gaß, Br. m. G. S. XLVIII, denen hier ein Auszug aus dem Nekrolog von D. Schulz, dem theologischen Kollegen in Breslau [3], angefügt sei.

Wilhelm Gaß:

„Meine Mutter Wilhelmine, deren Namen ich aus den Briefen nicht ganz habe löschen wollen, erfreute sich ebenfalls dieses Verkehrs, wie denn Schleiermacher öfters an dem Umgang mit Frauen von mehr als gewöhnlicher Geistesart ein liebenswürdiges Gefallen gezeigt hat. Auch Frauen konnten ja dem deutsch redenden Plato zuhören. An diese Dialoge knüpfte sich leicht mancherlei Unterhaltung, unter anderem entspann sich an dem Kapitel der Seelenwanderung ein heiteres Geistesspiel bezüglich auf das Verhältniß der beiden Geschlechter zueinander. Eins rückte dem anderen seine Schwächen vor und war sogleich geneigt, sie als Reste eines früheren männlichen oder weiblichen Daseins anzusehen, oder verwies hoffend auf seine Tugenden, die sich aber erst vollständiger entfalten würden, wenn dereinst die Frau gewürdigt werden würde, in männlicher Bildung oder umgekehrt wieder zu erscheinen. Mit dergleichen Scherzen und Neckereien verband sich eine wahre Anhänglichkeit, die aus einigen noch vorhandenen Briefen Schleiermachers an meine Mutter und Antworten von derselben spricht.“

---

1) Br. I, S. 395 ff.; Meisner, Werden, S. 344 ff.; Briefwechsel mit der Braut, S. 16 ff.

2) Br. IV, S. 184; Meisner, Wirken, S. 143; Br. m. G., S. 99.

3) Allg. (Hallische) Literaturzeitung 1831, abgedruckt in der Allgemeinen Kirchenzeitung 1831, Nr. 89, S. 745.



David Schulz:

„An seinen Freunden hielt Gaß mit unerschütterlicher Treue und Innigkeit fest. Mit keinem aber hat er in engerer Gemeinschaft gestanden als mit D. Fr. Schleiermacher. Verwandte Geistesrichtung und gleiches wissenschaftliches Streben hatten dieses vertrauliche Freundschaftsband geknüpft. Es umschlang aufs innerste die beiderseitigen Familien und hat mit immer gleicher Festigkeit in Freude und Leid fortgedauert. Des höchsten irdischen Glückes wurde Gaß als Gatte und Familienvater teilhaftig. Seit 1798 war er mit Wilhelmine Stavenhagen, Tochter eines Kaufmanns in Anclam, verheiratet. Aus dieser höchst glücklichen Ehe wurden sechs Kinder geboren, von denen jedoch nur eine Tochter und ein Sohn am Leben geblieben sind. In dem engsten Kreise des Familienlebens und vertrauter Freundschaft zeigte sich die Liebenswürdigkeit des Dahingeschiedenen im schönsten Lichte. Hier wo gegenseitige innige Liebe, zärtliche Sorgfalt des einen für den anderen, hohe Geistesbildung und Kunstfertigkeit heimisch waren, mußte sich jedermann wohlfühlen, und des beglückten Vaters heitere Laune, der herzensguten Mutter geistreicher Scherz jedes edlere Gemüt erheben."

Schleiermachers Briefe

1

An Wilhelmine Gaß. 4. 6. 1805

Dieser Brief war wohl dem von W. Gaß, S. 21, abgedruckten beigelegt. Freilich fehlen dort die Entschuldigungen wegen des langen Stillschweigens, die unser Brief erwähnt. Allein der Anfang des Briefes an Gaß fehlt und lag schon dem Sohne Gaß nicht mehr vor. Das Datum: „Halle, Mai 1805" hat er in seiner Ausgabe hinzugefügt. Wenn Schleiermacher in jenem Brief an Gaß, S. 22, von der Entscheidung über den akademischen Gottesdienst in Halle spricht, so kann man jetzt auf H. Hering, Der akademische Gottesdienst und der Kampf um die Schulkirche in Halle, 1909, S. 154, hinweisen: der Bescheid des Ministers, auf Grund dessen die Herstellung der Kirche begann, ist vom 25. Mai.

W. Gaß hat übrigens in dem Brief, S. 21, verschiedenes nicht genau abgedruckt. Der Satz über die grammatische Erklärung muß lauten: „Die grammatische Erklärung ... bleibt immer nur einseitig, nur die eine Hälfte, zu welcher noch jene andere [Hälfte] hinzukommen muß."

An Wilhelmine.

Sie arme Freundin, daß Sie so krank gewesen sind! so schmerzlich noch dazu, daß es Sie troz aller den Frauen einwohnenden Tapferkeit auch zu schmerzlichen Tönen übermannte! Doch das

haben Sie nun längst vergessen: Bartoldi versicherte mich in Berlin, Sie wären so wohl als es nur von Ihnen zu verlangen wäre, und ich wünsche nur, daß Sie Sich dieses Zeugnisses immer mögen würdig erhalten [1].

Nächstdem wünsche ich, daß Sie es ein wenig ungnädig mögen vermerkt haben, daß sich so lange gar nichts von Schleiermacher hören ließ. Ich habe mich darüber bei Gaß leider triftig genug entschuldigt, und da doch das gelehrte oder gelehrt sein sollende Zeug Sie nicht abhält, Sich meine Briefe an ihn geben zu lassen, so kann ich Sie ja darauf verweisen. Im Vertrauen aber will ich Ihnen sagen, daß jene Entschuldigung doch auch nur für den gelehrten Briefwechsel mit dem gelehrten Mann (Sie sollen das gelehrt nun hören bis es Ihnen weh thut) gut genug ist — denn freilich, wenn man, vor anderweitiger Gelehrsamkeit und gelehrtem Thun und Treiben, seines gelehrten Hauptes und Vaters gar nicht mächtig ist, kann man auch keinen gelehrten Brief abfassen —, für Sie aber gar nicht; und daß ich troz aller Überladung mit Geschäften doch würde geschrieben haben, wenn ich nur die Aufmunterung gehabt hätte, Ihnen etwas recht erfreuliches schreiben zu können. Sie sehen den lieben Egoismus, ich meine nämlich etwas erfreuliches von mir und dem was mir das liebste und wichtigste ist. Aber leider stockt noch alles. Recht boshaft quält uns das Schiksal, indem es seine Gewalt in lauter kleine Hindernisse zerkrümmelt uns vorwirft, die wir dann richtig eins nach dem andern über die Seite bringen müssen. Jetzt zum Beispiel ist Eleonorens Gatte eben auf der Wahl zu einer Predigerstelle in Berlin, und sie hält es für billig den Erfolg erst abzuwarten, weil eine Ehescheidung grade während dieser Zeit ihm leicht nachtheilig werden könnte. Auf diesem Punkte stand die Sache schon als ich neulich in Berlin war. Predigerwahlen pflegen sonst beim dortigen Magistrat sehr schnell abgemacht zu sein; nur diese grade geht so langsam als möglich. In einigen Wochen muß das nun endlich entschieden sein: aber ich erwarte nichts gewisser, als daß sich bis dahin wieder etwas von ähnlicher Art ereignet, was nämlich Ursache einer neuen Zögerung wird, ver-

1) Bartholdy war Prorektor am Gymnasium in Stettin, Br. m. G., S. 3. In Berlin war Schleiermacher nach Ostern 1805 zu einem kurzen Besuch, Br. IV, S. 112.

möge eines Gefühls, das ich selbst mit Eleonoren theilen muß. Das heißt wohl, was lange währt wird gut! Und wenn wir endlich die lezte Hälfte dieses Sprüchwortes vom Schiksal erobert haben, wird es sich, fürchte ich, unerbittlich auf ein anderes festsezen, nämlich gut aber kurz. Eleonore ist schon wieder krank, recht krank gewesen, und was ihr noch bevorsteht, wird gewiß nicht verfehlen, ihrer Gesundheit einen tüchtigen Stoß zu geben. Doch, ich sehe, daß ich sehr schlecht Ihrem Beispiel folge, die Sorgen unter das Briefpapier zu schieben! [1]

Über Ihre Pädagogik möchte ich aber noch ein Wörtchen mit Ihnen reden, die Sie zu meiner Freude nicht unter das Briefpapier geschrieben haben, sondern darauf. Sie ist sehr nach meinem Sinne, aber doch noch nicht ganz, nämlich ich bin noch viel unpädagogischer als Sie. Mir würde schon die Sorge nie einfallen, daß ich ein Kind nicht gehörig lenkte. Warum soll es denn gelenkt werden? und wie können Sie denn wissen wohin Sie es lenken sollen? Zum Guten, das wissen Sie freilich; aber Sie wissen auch, daß dies grade das ist, wohin man durch Lenken nicht kommt. Und eben so ist es mit dem Lenken vom Bösen. Eine Angewöhnung und eine Abgewöhnung ist doch immer nichts Gutes, sondern nur der Wille; und der will eben ungelenkt werden wie er nur ungelenkt sein und bestehn kann.... Ich will auch Kinder lieben, o ja. Das ist aber nur die Dressur, die nicht das Kind betrift, sondern nur den jungen Hund im Kinde. Auch kenne ich überall nur zwar Objekte für diese Dressur, unter die sich alles andere subsumiren läßt, daß sie nicht schreien, und daß sie nicht ins Bett ... Ist dies erreicht, so ist meine Erziehung am Ende. Wenn Sie etwa meinen, das wäre eine Denkungsart vor der Ehe, nachher würde es anders kommen, so muß ich schon bitten, daß Sie sich gedulden, und wünschen, daß ich hernach Gelegenheit haben möge Sie zu überzeugen. Aber eigent-

1) Die Briefe des Sommers 1805 enthalten zahlreiche hoffnungsfreudige Äußerungen Schleiermachers über die Möglichkeit, ja die Gewißheit einer Vereinigung mit Eleonore Grunow. Schon schildert er die Hochzeitsfeier im Kreise der Freunde auf Rügen. Um so tiefer erschütterte ihn im Oktober die Lösung aller Beziehungen durch Leonore selbst. Meisner, Wirken, Nr. 15; Brautbriefe, Nr. 21, 22, 23. — Der in unserem Brief angedeutete Grund für die Verzögerung im Sommer 1805 ist, soviel ich sehe, sonst nirgends angegeben.

lich sind Sie gewiß einig mit mir. Daß Heinrich so gern nachahmt, ist unstreitig ein Erbstück von Ihrer satyrischen Natur, denn alles Nachahmen ist doch Satyre. Nun lenken Sie also nur hübsch Sich selbst in ihm, wenn das mehr hilft als die Ermahnungen bei Ihnen geholfen haben! Wir wollen sehen wie weit Sie kommen. Besinnen Sie sich aber wohl was Sie thun. Die Welt wirkt von allen Seiten der Satyre gewaltig entgegen, und man sollte in dem künftigen Geschlecht nicht unterdrükken was ihm so noth thun wird. Auch hat es damit keine Noth. ... Sie mögen nun den Heinrich lesen lassen was Sie wollen, er wird Ihnen doch alles zur Mimik und zur Satyre verarbeiten. Die Politik kann aber nicht schaden, daß Sie ihn jezt noch bei den Thieren zurückhalten, das sind doch die frühesten Metamorphosen! Nur sollten Sie dabei die Satyren gegen den Vater nicht gestatten, da ja der Mann die lezte bekannte ist: Heinrich möchte sonst auch früher als gut ist auf die mittlere stoßen, und das wird Ihnen dann die unangenehmste Altklugheit sein, meine liebe Wilhelmine [1]. Nun will ich Ihnen noch eine Bitte vortragen, daß Sie nämlich, wenn der Geist Sie treibt auf meine Eitelkeit los zu ziehn, es nicht versparen, bis Ihre Zeit zu Ende ist (denn den Ausdruck, daß das Papier zu Ende ist, will ich gar nicht nachschreiben, zumal wenn Sie ihr selbst vorher soviel Nahrung gegeben haben).

Adieu liebe Freundin! In 14 Tagen reise ich nach Schlesien und komme am Ende des künftigen Monats zurük, und dann hoffe ich auch einen Brief von Ihnen zu finden.

d. 4t. Juni 5. Schl.

2

An Wilhelmine Gaß. [25. 4. 1806]

Dieser Brief an Wilhelmine Gaß ist nicht datiert. Aber er kann nach seinem Inhalt nur in Halle und zwar im Frühjahr 1806 geschrieben sein.

In verschiedenen Briefen aus dem Anfang jenes Jahres redet Schleiermacher von der Absicht, im Frühjahr nach Rügen und Stettin zu reisen. Doch kam er in den ersten Tagen des April nur bis Berlin.

1) Ähnliche Gedanken über Erziehung finden sich mehrfach in den Briefen jener Zeit. Br. I, S. 317 = Meisner, Werden, Nr. 181; Br. II, S. 21 = Meisner, Brautbr., Nr. 17; Br. II, S. 24 = Meisner, Brautbr., Nr. 18; Br. II, S. 25 = Meisner, Brautbr., Nr. 19. Aus späterer Zeit sind zu vergleichen die zwei ersten Predigten über Kindererziehung in den Hausstandspredigten.

Brautbriefe, Nr. 28, 32, 34; Wirken, Nr. 26, 30, 31, 33, 34; Br. m. Gaß, S. 43, 44, 47. Die Gründe, die er in unserem Brief angibt, warum es ihm unmöglich war, die Reise über Berlin auszudehnen, finden sich ebenfalls in einem Brief an E. v. Willich (Literaturarchiv, Nr. 51): „Ich konnte schon immer nicht dahinter kommen, wie es gehen würde mit dem Gelde. Indes glaube ich, da hätte wohl noch irgendeine Anstalt müssen möglich sein, denn es gibt ja doch noch andere Leute, die Geld haben, und um deswillen hätte ich meinen Entschluß schwerlich aufgegeben." Weiterhin der Hinweis auf die Verkürzung der Ferien durch den Minister. Man darf wohl auch hier annehmen, daß der Brief an Wilhelmine Gaß dem an ihren Gatten vom 25. April beigelegt war, Br. m. G., S. 44.

An Wilhelmine.

Nun lassen Sie Sich erzählen, liebes kleines Mütterchen, wie es mit meiner Reise zusammenhängt, damit Sie Ihre anonyme Parabel ein wenig berichtigen können. Sie wissen, ich hatte das schöne Projeckt nach Rügen zu reisen, und wie es sich am besten gemacht hätte, auf dem Hin- oder Rückwege einige Tage in Stettin zuzubringen, fest entschlossen, wie Sie es auch haben wollten, mich recht ordentlich bei Ihnen ins Quartier zu legen. Allein diese Rechnung hatte ich gemacht, ehe unser Lections Catalog herauskam, und hatte dabei die Ferien so in Anschlag gebracht, wie sie im vorigen Jahre gewesen waren. Unser theurer H. v. Massow aber hat uns ganzer vierzehn Tage gestrichen, und deshalb mußte ich das ganze Project aufgeben. Noch eine andere Ursache kam freilich dazu, nemlich daß es auch mit meiner Kasse weit schlechter stand als ich gehofft hatte; aber diese allein würde gewiß, das gestehe ich Ihnen gern, keine Aenderung hervorgebracht haben. Denn ich erinnere mich gar leicht in solchen Fällen, daß, wenn ich kein Geld habe, andere Leute doch welches haben, und weiß mir zu helfen, zumal ich den festen Glauben habe, das ich meine Schulden noch bezahlen kann, bevor ich sterbe. Aber die Zeit, mit der ging es gar nicht, und ehe ich zur Reise kam, schrumpfte sie mir noch mehr zusammen, weil ich mit allen meine Arbeiten bei weitem nicht zu dem vorgestekten Ziele gekommen war — und wie wenig man auf einer Reise thut, das habe ich endlich so ziemlich herausgebracht. Rechnen Sie nun zusammen, so werden Sie finden, daß ich schon vor meiner Abreise wußte, daß ich nicht weiter kommen würde

als bis Berlin, und daß mich also gar nicht die Bewirtungen der nahen Freunde aufgehalten haben. Freilich überlegte ich mehr als einmal, ob ich nicht doch auf ein Paar Tage nach Stettin gehn sollte zur großen und kleinen Wilhelmine und zum großen und kleinen Heinrich — aber dagegen entschied nun die Rücksicht auf meine Schwester. Sie allein in Berlin zu lassen, schien mir hart, da sie zum ersten Mal hinkam und nicht leicht mit ihr noch fremden Menschen so bekannt wird, daß sie ohne meine Vermittlung eine angenehme Existenz gehabt hätte. Hätte ich sie mitgenommen, so hätte sie weder von Berlin noch von Stettin einen ordentlichen Genuß gehabt, oder ich hätte — des Geldes nicht zu gedenken — die Zeit wieder weit überschreiten müssen. Da galt es also nichts als der schönen Hofnung entsagen bis auf bessere Zeiten. Die schlechte Nachricht wollte ich Ihnen noch von hier aus schreiben, aber ich war fürchterlich begraben in den lezten Tagen in Arbeiten und Zerstreuungen; ich wollte es von Berlin aus thun, aber da war es mit den Zerstreuungen so arg, daß ich nicht einmal zu einer Arbeit kommen konnte. Nun beichten Sie mir aber auch, liebe Wilhelmine, woher haben Sie es denn erfahren? Denn die Zeit, wo Sie mich erwarten konnten, war noch nicht vorüber, als ich Ihre Parabel erhielt. Was für Freunde haben Sie in Berlin, die so viel Notiz von mir nehmen und doch so unvollständig unterrichtet waren? Die bösen Leute! ich muß sie kennen, um mit ihnen zu zanken, daß sie Sie mir so ungerechter Weise in Zorn gesezt haben. Denn etwas böse müssen Sie doch gewesen sein, daß Sie auch gar kein freundliches Wörtchen hinzusezten, nicht einmal Ihren Namen. Nicht recht war das, liebe Kleine! und es sollte Ihnen wol leid thun, mich so behandelt zu haben, wenn ich Ihnen nur sagen könnte, wie weh mir immer darüber gewesen ist, Sie nicht zu sehn mit Ihrer Kleinen, und bei der Kathen, die mich dazu eingeladen hatte, nicht Gevatter zu stehen, und was an beidem hängt! Lassen Sie Sich übrigens nicht viel von meinem Aufenthalt in Berlin erzählen. Meine liebsten Freunde habe ich recht wenig genossen, zumal, wie ich sie eigentlich zu haben wünschte, im engeren vertraulichen Kreise, viel interessante Menschen habe ich gesehen, aber doch manchmal auf eine ziemlich uninteressante Weise, und so

im Strubel war ich, daß mir nur die Nacht blieb, um in mich selbst zu gehn und zu fühlen, welche schreckliche Lükke Berlin jezt für mich hat, und daran zu denken, daß grade diese Ferien der Anfang meines ruhigen Lebensglükkes hatten sein sollen. O liebe Wilhelmine, dann konnte mir recht grauen vor dem ganzen Leben, und das ist doch eigentlich mein einziges Gefühl, so oft ich ganz bei mir selbst bin. Doch ich will Sie nicht quälen, sondern lieber abbrechen und Ihnen Lebewol sagen. Sein Sie aber auch gut und schreiben Sie mir recht bald etwas freundliches. Schl.

3

An Wilhelmine Gaß. 23. 6. 1806.

Am 2. Mai 1806 teilte Gaß Schleiermacher mit, daß ein preußisches Korps an der Grenze gegen Schweden zusammengezogen und er selbst sein Regiment als Feldprediger begleiten werde. Er hoffe, daß Frau und Kinder ihm bald nach Anklam folgen könnten, Br. m. G., S. 46.

Die Antwort Schleiermachers hat S. 50 die Überschrift: „Halle im Sommer 1806 (ohne Datum).“ Dieser ganze Satz fehlt jedoch im Original und ist vom Herausgeber W. Gaß hinzugefügt. Dagegen steht am Schluß des Briefes an Wilhelmine ein Datum, der 23. Juni 1806. Auch hier darf man annehmen, daß beide Briefe zusammengehören und zusammengeschickt wurden. Danach wäre dann auch das Datum jenes Briefes S. 50 sichergestellt.

Die Worte über die Ehe zeigen, wie tief ihn die endgültige Trennung von Eleonore Grunow erschüttert hatte. Von den Ereignissen des Herbstes 1806 an wird diese Angelegenheit nur noch selten erwähnt, und die Ehe, die er dann im Jahre 1809 schloß, wurde nicht eine „zweite“ Ehe im Sinne unseres Briefes (und des Briefes vom 6. Januar 1805, Brautbr., S. 28). Seiner Braut aber brauchte er keine Aufklärung über das Verhältnis zu Eleonore zu geben: sie hatte ja von 1804 an das Auf- und Niedergehen seiner Hoffnungen und Wünsche miterlebt. Vgl. den ersten Brief Schleiermachers nach seiner Verlobung, Brautbr., Nr. 54, S. 106.

Die Frau Bartholdis war Ende 1805 gestorben, Br. m. Gaß, S. 39.

An Wilhelmine.

Nur mit ein paar Zeilen, liebe Freundin, werde ich Ihnen für Ihren freundlichen Brief danken können. Sie sehen daraus, wie ich noch immer nicht zum recht freien Verkehr mit meinen Freunden kommen kann, und mein Nichtschreiben ist nur eine Fortsetzung meines Nichtkommens. — Ich mag es gar wol leiden, daß Sie politisiren in diesen traurigen Zeiten, und Sie haben so

ein wakeres, mutiges Gesicht, daß ich Sie nur auffordern kann, auch als eine recht tapfere Weltbürgerin zu politisiren. Gewiß können wir bange sein vor der Zeit, die noch kommen wird, ehe das Blatt wieder umschlägt: aber wer sollte sich nicht gern für eine Zeitlang in allerlei Kreuz und Elend ergeben für den Preis, daß Deutschland wieder frei wird von der fremden Knechtschaft. Gewiß geschieht das, und Sie können für Ihren Heinrich auf eine bessere Zeit hoffen, aber was für Kämpfe noch vorangehn werden, das mag Gott wissen. — Nur jezt mit den Schweden wird es keine große Noth haben, und Sie haben ganz Recht, daß Sie dies nur als eine Lustpartie für Gaß ansehn. Und so freue ich mich auch recht, Sie zur Abwechslung in Anclam zu denken unter den Ihrigen, in der Nähe meines lieben, mir freilich jezt unerreichbaren Rügen. Aber wie wird es mit Heinrich? Ein Pestalozzischer Schüler darf meiner Vorstellung nach eigentlich gar nicht aus dem Takt kommen, und Sie sollten eigentlich tapfer genug gewesen sein, ihn in Stettin zurückzulassen. Nachgrade muß er ohnedies lernen, der Mutter entbehren, und einige tolle Streiche, die er indeß angestellt hätte, könnten gar nicht schaden. Das Bild Ihrer Kleinen fehlt mir freilich, um mir Sie recht lebhaft vorzustellen — aber machen Sie mir das Herz nicht schwer; ich habe dies Jahr mehr Anblikke dieser Art entbehren müssen, auf die ich mich herzlich gefreut hatte, und die Aussicht ist mir nun so entfernt, daß ich glaube, ich sehe Sie noch am ersten, wenn Beymes Weissagungen bald in Erfüllung gehn. Die Königin, die unter der gegenwärtigen Politik so sehr leidet, wird sich ja gern mehr solchen Muth einsprechen lassen. Das ganze Ereigniß hat mir recht viel Freude gemacht.

Was übrigens mich betrifft, liebe Wilhelmine, so brauchen Sie mich nicht erst zu bitten, von den zerrissenen Verhältnissen nichts mehr zu hoffen. Was sich so löst, ist unwiderruflich, und es hat sich nie ein Gedanke dieser Art in mir geregt. Aber wol haben Sie recht, daß eben auch sonst wenig für mich zu hoffen ist. Ich habe keinen Vorsaz, allein zu bleiben, allein wie denken Sie es sich wol möglich, daß ich zu einer Veränderung meines Zustandes kommen könnte? Man kann nur Eine Frau recht finden, diese Eine ist mir entgangen, und es ist ja unmöglich, daß mich

ein andrer unwiderstehlicher Zug eben so bestimmt zu einer andern führen könnte. Oder wie? Denken Sie darüber anders? Mir bleibt nun nichts übrig, als eben zu suchen, verständig umzuschauen und zu wählen, und da weiß ich recht gut, was ich brauche, eine Frau, die meine Geschichte kennt und versteht, ohne daß ich sie ihr erst noch zu erzählen brauche, denn nur von hinten konnte ich sie ihr doch nicht recht zeigen, eine Frau, die meine Liebe und Freundschaft versteht, meine Thätigkeit in der Welt und meinen Cynismus, und die sich das alles nicht etwa nur passiv gefallen läßt, sondern mit hineingeht, — aber wenn Sie mir diese auch herzaubern könnten, so bleibt mir doch immer das Gefühl übrig, daß, wenn ich späterhin wo eine ähnliche finde, ich mir dann gestehn müßte, diese wäre mir eben so nahe gewesen als jene. Kurz, diese innere Bestimmtheit und Nothwendigkeit wird meiner Ehe immer fehlen, sie wird den Charakter einer zweiten Ehe haben, und darum glaube ich schwerlich, daß sie zu Stande kommt, weil ich immer das Warten eben so gegründet finden werde, als das wirkliche Handeln. Sehen Sie, so steht es, und ich weiß nicht, wie mir Gott helfen will, und doch fühle ich, daß ich sehr schlecht leben und sehr unglücklich sein werde, wenn ich wieder allein bin, und mag doch auch den Gedanken nicht leiden, daß dann die Noth meine Schritte leiten wird. Doch lassen Sie uns abbrechen! es thut mir leid um die Worte über einen so verwirrten und schlechten Gegenstand, als mein Leben in dieser Hinsicht ist. — Was mag unser guter Bartoldi machen? ist der nicht gar sehr verwaiset, nun Sie fort sind? finden Sie nicht noch viel nothwendiger, den zu verheirathen, als mich? Grüßen Sie ihn recht herzlich von mir, wenn Sie Gelegenheit dazu haben, und lassen Sie mich bald wieder etwas von Sich hören.

Halle d. 23t. Jun. 6. Schleiermacher.

4

An Wilhelmine Gaß. 26. 11. 1806.

Im Oktober sahen sich die Freunde in Halle. Der Krieg mit Napoleon war ausgebrochen, und Gaß war im Begriff, zu seinem Regiment zu reisen. Und nun mußte er nach der Schlacht bei Jena die Besetzung und Plünderung von Halle miterleben! Meisner, Wirken, Nr. 39. Er kehrte sofort zu seiner Familie nach Anklam zurück. Dorthin schrieb

ihm Schleiermacher am 30. November, Br. m. G., S. 56, und legte den hier abgedruckten Brief an Wilhelmine Gaß bei. Auf diesen Brief verweist er ausdrücklich S. 5: „Mit dem Ruf nach Bremen habe ich es gemacht, wie Sie bei Wilhelminen lesen." Wilhelmine ist natürlich Wilhelmine Gaß, nicht Wilhelmine Schede, wie Meisner, S. 380, angibt. Über Bremen vgl. J. Bauer, Schl. als patriotischer Prediger, S. 45.

H. d. 26. Nov.

Liebe Wilhelmine, ich wollte mich eben ziemlich besorgt hinsezen und Ihnen alle Nachricht geben, die ich konnte, nicht wenig verwundert, zu erfahren, daß unser Freund am zweiten November noch nicht in Stettin war, als Ihre gemeinschaftlichen Briefe ankamen und mich glüklich aller Noth enthoben. Sie arme Frau, wieviel Angst müssen Sie gehabt haben! Aber seit Gaß' Ankunft hier war er selbst die nächste und sicherste Gelegenheit, um Ihnen Nachrichten zukommen zu lassen. Zuerst bin ich Ihnen aber nun Rechenschaft schuldig von Ihren Briefen. Am 24. Octob. erhielt ich einen großen Brief von Ihnen an Gaß unter meiner Adresse; wahrscheinlich war dieser an dem unglüklichen 17.! angekommen; denn alle Briefe von jenem Posttage wurden erst acht Tage darauf ausgegeben. Der Brief ist also allerdings mit Gaß zugleich hier gewesen, aber ohne zu ihm gelangen zu können.

Am 12. t. Novemb. erhielt ich mit ein Paar Zeilen von ..... die beiden einliegenden Briefe, die ich Gaß nicht vorenthalten kann, weil sie mich so sehr erfreut haben. Den ersten hingegen lege ich nicht ein, weil er zu stark ist, sondern erwarte erst Aufträge von Ihnen darüber, und es sollte mich recht freuen, wenn Sie mir erlauben könnten, ihn zu lesen. Sie müssen auch gar nicht böse sein, daß ich die beiden kleinen Briefe unserer Hausgesellschaft größtenteils vorgelesen habe; sie zeigen gar zu sehr, wie eine tüchtige deutsche Frau sein muß in dieser Zeit, als daß ich mich dessen hätte enthalten können. Aber nun muß ich auch, damit Sie mir nicht stolz werden, ein Hühnchen mit Ihnen pflükken. Daß Sie tüchtig und tapfer und tugendlich in jeder Art sind, das ist recht und schön; aber daß Sie es allein sein und Andere selbst überreden wollen, auf eine ganz entgegengesezte Art zu handeln, damit Sie es allein sind, das ist ordentlich schlecht. Ich meine, daß Sie mich überreden wollen, meinen Posten zu verlassen und mir so eine Lokspeise vorhalten, wie bei Ihnen

zu sein, davon es schwer ist, sich zu enthalten. Meine liebe Minna, das geht nicht. Bedenken Sie, was für Geld ich verreisen würde in dieser schweren Zeit, wie ich mich aus meinen eingerichteten Arbeiten hier herausbegeben würde — denn wenn Sie mich auch freilich nicht als Müßiggänger haben wollten, so ist doch alles, was ich brauche, gar nicht so leicht zusammengebracht — und was es eigentlich für ein schlechtes Beispiel wäre, in diesem Zustande der Krisis, wenn auch nur interimistisch, die Universität zu verlassen. Meine liebe Freundin, daran ist nicht zu denken. Ganz im Gegentheil, sehen Sie nur, ich habe wieder einen Antrag nach Bremen; ich habe aber den Leuten geschrieben, wenn ich mich jezt gleich entscheiden sollte, müßte ich Nein sagen, denn ich könnte mich in dieser Lage nicht von Halle trennen; wenn sie aber wenige Wochen warten wollten, binnen deren man wol ziemlich sichere Aussichten über das Schiksal der Universität haben würde, sollte es mir lieb sein. Abwarten will ich dies hier und muß am Plato arbeiten und was sonst Gott Gutes giebt.

Aber das haben wir auch gethan, Nany und ich, um es uns zu erleichtern, daß wir, wie Sie und die Hühner, mit mehreren zusammen uns untergedukt haben. Wie Sie nemlich zu Bartholdy, so sind wir zu Steffens gezogen, und das soll uns hoffentlich keinen so bösen Leumund machen, wie es Ihnen machen kann, daß Sie in des Mannes Abwesenheit zu einem Wittwer gezogen sind. Ich vermuthe, daß für Sie nach Gaßens Ankunft diese Herrlichkeit ein Ende genommen hat; wie lange die unsrige dauern wird, weiß ich nicht, es kann sein, daß Steffens seine Lage nöthiget, bald eine Reise nach Hamburg und Kiel zu machen. Schade wäre es, denn es ist ein recht hübsches Zusammensein, wenn es auch, wie natürlich in einer engen Wohnung, mancherlei Unbequemlichkeit hat. — Übrigens sehe ich aus Ihrem Brief, wie leicht es ist, in schlechten Zeiten zu Lob und Ehren zu gelangen. Wenn ich sonst Ihrem Gaß hätte seine Uhr stehlen lassen, ihm 4 Ld'or abgepreßt, ihn um seinen Wein und seine Chokolade geprellt und ihm dafür nur trokenes Commisbrodt in den Thee vorgesezt hätte, die Unbequemlichkeit der Nächte nicht gerechnet, Sie würden mir schwerlich ein so gutes Zeugniß über meine Aufnahme und seine Wohlbehaltenheit ausgestellt haben. In der That

aber thut es mir recht leid, daß er gar nicht hat gewahr werden können, wie ich eigentlich lebe, und weder das häusliche noch das Geschäftsleben im rechten Schiks gefunden hat. Auch die Leute hier waren gar nicht aufgelegt, sich Fremde vorstellen zu lassen, kurz, es war lauter Elend von allen Seiten.

Ich bat Gaß ein Paar Worte über meine Wohlbehaltenheit nach Stralsund oder Rügen kommen zu lassen. Vielleicht hat er es bei dem raschen Gange der Dinge nicht mehr gekonnt, und jezt scheint Schwedisch-Pommern gänzlich gesperrt zu sein. Indeß schikke ich Ihnen doch nächstens ein Briefchen dorthin zu in der Hofnung, daß sich in Anclam vielleicht eine Gelegenheit findet, mit der es durchschlüpfen kann. Mein Gott, ich hoffte noch vor kurzem, wenn alle Strikke rissen, dort wenigstens ein stilles, ruhiges Pläzchen zu finden! Doch still davon! Man findet kein Ende, wenn man erst anfängt. Es muß seinen Gipfel erreichen, sonst schlägt die Lehre doch nicht an bei uns Norddeutschen, aber dann wird es auch umschlagen. Wohl dem, der Kinder hat, er kann wenigstens für die auf eine tüchtige Zeit rechnen, wenn er sie, was jezt leichter ist als sonst, in der Furcht Gottes und in der Verachtung des Teufels erzieht. — Am Vorabend meines Geburtstages habe ich Ihnen dies geschrieben. Er hat seines Gleichen in meinem bisherigen Leben nicht. Denn was vor dem Jahre seit kurzem auf mich gewälzt war, ist mir noch eben so frisch. Indeß will ich dem neuen Jahre frisch und tüchtig ins Gesicht sehn und ihm die Hand darauf geben, daß ich zu allem stehn will, was es bringen kann. Schl.

5

An Wilhelmine Gaß. 1828?

Tag und Jahr dieses wiederum undatierten Briefes kann ich nicht feststellen. Nur soviel läßt der Inhalt erkennen, daß er während des Agendenstreites, also in den zwanziger Jahren, geschrieben sein muß. Das Frühjahr 1821, in welchem Gaß nach Br., S. 189, in Berlin war, kommt nicht in Betracht. Im Juli 1826 fragt Schleiermacher, wann Gaß nach Berlin kommen werde, Br. IV, S. 352. Im Oktober berichtet Gaß über die Rückreise nach Breslau, Br. m. G., S. 205. Nach beiden Briefen reiste Gaß nicht allein, und nach der zuletzt angegebenen Stelle scheint Frau Wilhelmine sich an der Reise beteiligt zu haben, die überBerlin nach Pommern führte, „auf der wir alles, was uns auf der Welt noch lieb und teuer ist,

wiedergesehen haben". Unser Brief aber ist auf der Rückseite des Bogens adressiert: „An Wilhelmine", und Gaß sollte ihn ihr überbringen.

Nach Foerster, Die Entstehung der Preußischen Landeskirche II, S. 164, war Gaß im Juli 1828 mit dem Oberpräsidenten Merkel wegen der Agendenfrage in Berlin und hatte dort „höchst unangenehme Konferenzen" mit dem Minister Altenstein. Wenn man die Worte des Briefes von den „langweiligen Geschichten mit den hohen Personagen" mit jenen Konferenzen in Zusammenhang bringen darf, so würde der Brief in das Jahr 1828 gehören. Aus diesem Jahr sind sonst keine Briefe mit Gaß erhalten. Der im Brief genannte Sohn Schleiermachers, Nathanael, geboren 1820, starb im Jahre 1829, vgl. die Grabrede, Pr. IV, S. 880, vom 1. November.

Von einem anderen „poetischen" Brief Wilhelminens an Schleiermacher spricht dieser am 10. Januar 1819, Br. m. G., S. 168.

Liebste Wilhelmine, es ist mir ein wenig zaghaft zu Muthe mit meiner Prosa auf Deine schönen Verse, aber Du mußt mir schon gleich zu Anfang versprechen, vorlieb zu nehmen, sonst muß ich mein Blatt wieder zumachen. Ich hatte Dir zwar auch Verse zugedacht, freilich nur Charadenverse; aber die Blizmädchen haben doch vergessen sie abzuschreiben. Die Anwesenheit unsres Gaß geht nun auch zu Ende, viel zu schnell, wie alles Schöne in der Welt. Aber es giebt ja einen Nachgenuß, der eigentlich erst beweiset, wieviel der Genuß werth gewesen ist. Erzählbar ist freilich nicht immer viel, und das wird auch diesmal der Fall sein. Was er am meisten wird referiren können, das sind nur die langweiligen Geschichten mit den hohen Personagen, über die ich immer, wenn er nach Hause kam und seinen Rentzel leerte, gar herzlich gelacht habe, und das wirst Du auch thun. Wenn er aber in seinen Erzählungen zu dem beständigen Refrain kommt in diesen lyrischen Expectorationen, nämlich daß man sich anschließen solle: so wird er erst inne werden, wieviel Wahrheit darin ist, wenn er es ausübt an Ort und Stelle bei Dir. Und so mögen wir wol auch sagen, daß es das schönste Resultat ist von diesen schönen Reisen hin und her, daß man sich wieder näher anschließt. Darum haben mich auch Deine Verse so gerührt, liebe Freundin. Ich habe wol immer gewußt, daß Du mich recht lieb hast, und so auch Du gewiß von mir; aber ein Stükk tägliches Leben mit einander, wenn auch noch so klein, frischt doch auf und erhöht das Gefühl wie nichts anderes. Nächstdem habe ich mich auch besonders gefreut, die Bekanntschaft Eurer Cäcilie ge-

macht zu haben, die sich mir recht ins Herz hineingeschmiegt hat. Dergleichen kann nun Gaß nicht sagen; denn meine Mädchen sind nicht von der Art; sie sind etwas schüchtern gerathen, und es hält schwer, etwas mit ihnen zu haben. H. v. Altenstein müßte sie besonders in die Kur nehmen wegen des Anschließens. Nur mit unserm windbeutligen Nathanael hat er sich etwas befreundet.

Uebrigens sind wir hier gleich in eine rechte Agendensorge hineingekommen, und ich glaube, wenn Gaß sich hätte dazu verstehen wollen, die Agende in Schlesien einzulootsen, so wäre ihm nicht nur das erste Einlootsen ganz complet verziehen worden, sondern er hätte nur bis Morgen warten dürfen, um gewiß mit dem roten Vogel geschmückt nach Hause zu kommen. Indeß hoffen wir renitenten Prediger — um mich eines anderen Ausdruks zu bedienen — doch auch, daß ihnen der Kopf noch nicht wird abgerissen werden. Durchkämpfen muß man sich einmal durch die jezige Zeit, und da ist dann nächst der eigenen Courage nichts besser und herrlicher als mit einer muthigen Frau gesegnet zu sein, wofür wir beide Gott besonders zu danken haben, Gaß und ich.

Nun aber bin ich so belagert worden seit diesen Worten, und die Scheidestunde ist so nahegetreten, daß ich aufhören muß und Dich nur noch im Geist an mein Herz drücken kann. Dasselbe thue ich mit Cäcilie und Deinen Wilhelm grüße ich herzlich. Ueber Deine schöne Einladung kann ich aber nur sagen, daß sie wol ein süßer Traum bleiben wird. Gott befohlen, meine liebe, liebe Freundin Dein Schl.

6

Aus Briefen an J. Chr. Gaß.

Daß Gaß die drei folgenden Briefstücke ausschied, war in seiner Zeit verständlich und berechtigt. Heute fallen seine Gründe für uns weg, seitdem die Erinnerungen Ehrenfrieds v. Willich, des Stiefsohns Schleiermachers, der Öffentlichkeit übergeben sind (Aus Schleiermachers Hause, Berlin 1909). Hier sind die schwierigen Verhältnisse geschildert, die durch die Beziehungen von Frau Schleiermacher zu der somnambulen Frau Fischer geb. Lommatzsch für das Familienleben und vor allem für Schleiermacher selbst entstanden waren. Über die Verlobung von Gertrud Schleiermacher, die „durch Geist und Schönheit ausgezeichnet war“, spricht sich Ehrenfried in ähnlichen Worten aus:

„Im Juni 1829 trat plötzlich ein mir sehr unerwartetes Ereignis ein, die Verlobung meiner Schwester Gertrud mit Professor Dr. Lommatzsch,

dem Bruder der Fischer, eine Verbindung, die, mochte man nun die äußeren Verhältnisse ins Auge fassen oder die geistige innere Seite, wohl niemand für möglich gehalten hätte, bevor sie verkündigt wurde. Lommatzsch war Konrektor am Köllnischen Gymnasium in Berlin, und blieb in dieser Stellung bis zu seiner Pensionierung. Er hatte fast gar keinen Umgang als seine Schwester, die Fischer, und lebte völlig wie ein Einsiedler. So hatte sich denn die Sache wohl zumeist in dem Krankenzimmer seiner Schwester gemacht, welches nebst seiner Studierstube fast sein einziger Aufenthalt war. Meine Mutter, die alles, was die Fischer und ihr ‚Helles' sagte, glaubte, war wohl die einzige, welche sich von Anfang an über die Verbindung freute.... Mein Vater hatte wohl auch manches Bedenken zu überwinden, zumal Prof. L. 24 Jahre älter als Gertrud war.

Er übte eben hier wieder seine großartige Selbstverleugnung und gab, nachdem er sich durch Unterredung mit Gertrud von der Festigkeit ihres Wollens überzeugt zu haben glaubte, seine Einwilligung.

Gottes wunderbare Führung ist doch so sichtbar geworden in der Folge, daß davor auch der tiefste Erdenschmerz verstummen muß. Gertrud ist in ihrer neunjährigen glücklichen Ehe zu einer Höhe der inneren Entwicklung gelangt, zu einer Läuterung ihrer lichten Seele im Schmerz, Kampf und Resignation und zuletzt gewiß zu einem Frieden in Gott, wie es schwerlich ein anderes Lebenslos ihr so hätte erwerben können." (S. 103ff.) —

Die Briefe sind in der Zartheit und Weitherzigkeit der Empfindung gegenüber den eigenen und fremden Lebenserfahrungen ein Zeugnis für den Charakter des Familienvaters und Freundes. Auch dafür gelten die Worte Ehrenfrieds, mit denen er die Stellung seines Vaters zu seiner Mutter und deren Abhängigkeit von Frau Fischer zu erklären sucht: „Man muß immer dessen gedenken, welchen ungeheuren Respekt mein Vater vor der Eigentümlichkeit des Menschen hatte, und wie er jeden Eingriff in die Freiheit des andern verabscheute." (S. 60.) Gustav Parthey erzählt in seinen Jugenderinnerungen II, S. 230, seine Mutter habe damals Schleiermacher mit teilnehmender Besorgnis gefragt, ob die Braut, die doch gar zu jung sei, nicht noch etwas warten könne. Darauf habe er mit dem ihm eigenen humoristischen Lächeln entgegnet, das wäre wohl gut, wenn der Bräutigam auch so lange könnte stehen bleiben.

a)
Aus dem Brief vom 30. 5. 1829[1].

Passow hat mir übrigens gesagt, nun würde bei Schönborns Versezung Cäciliens offenbares Geheimniß auch laut werden[2]. Gieb also dem lieben Kinde meinen Segen und meine besten

1) Das Briefstück ist auf S. 214 nach dem ersten Absatz einzuschalten.

2) Cäcilie Gaß war verlobt mit dem Philologen Schönborn, der Direktor in Schweidnitz wurde. Die Hochzeit fand am 26. Oktober 1830 statt. Die Trauung

Wünsche mit. Ich habe nun ein ähnliches mitzutheilen, wie die Einlagen Dir zeigen; aber ich bin leider nicht ganz in derselben Lage wie Du. Ich wurde mit dieser Entdeckung, ich weiß nicht, ob ich nicht richtiger sagen müßte erschreckt, als nur überrascht. Gertrud ist noch nicht 18 und ihr Bräutigam ist 40. Ich weiß nicht, ob Du ihn jemals bei uns gesehn hast. Denn wie wohl der Bruder der Fischer ist er doch sehr wenig in unserer Familie gewesen, ehrlich gesagt (versteht sich aber, daß dies alles ganz unter uns bleibt), weil er mir persönlich niemals recht zusagen wollte! Du kannst also denken, wie herzlich sauer es mir angeht, ein so geliebtes Kind einem Mann zu geben, mit dem ich niemals werde ein näheres Verhältniß haben können. Die Mädchen haben ihn fast von Kindesbeinen viel bei der Fischer gesehn, und er hat sich immer viel mit ihnen abgegeben. Das wußte ich und hatte nichts dagegen, weil er ein durchaus braver und recht verständiger Mann ist. Daß sich aber so etwas daraus entspinnen würde, wäre mir um so weniger jemals eingefallen, als ich ihn für einen entschiedenen Hagestolz hielt. Wenn ich nur irgend sagen könnte, daß Gertrud nicht ihren vollen Verstand entwickelt habe, so würde ich zwischengetreten sein — nun aber halt ich mich nicht berechtigt, nachdem ich ihr alles vorgestellt, was sich dagegen sagen ließ. Denn ich habe sehr mäßige Vorstellungen von der väterlichen Gewalt in diesen Dingen, und konnte mich viel schwerer verantwortlich machen durch mein Nein als durch mein so gegebenes Ja. Wie ich aber den Schmerz verwinden soll, das weiß ich nicht. Meine Frau empfindet natürlich anders und hat schon immer noch besondere Vorzüge in ihm geahnet, die aber bis jetzt nicht haben zum Vorschein kommen wollen. Womit er es dem Mädchen angethan hat, ist mir durchaus unbegreiflich. — Nun aber genug von dieser schweren Herzensangelegenheit. Was die sogenannten Leute alles darüber zusammen fabeln mögen, daran will ich gar nicht denken. Sei so gut, Winterfelds, Steffens und Scheibels, Merkels und Rhedigers eine Charte mitzutheilen.

---

war nach dem Nekrolog von D. Schulz „die letzte große Freude, die dem Vater Gaß noch geschenkt wurde". — Die in dem Brief genannten Persönlichkeiten sind alle Breslauer: Passow, Professor; v. Winterfeld, Oberlandesgerichtsrat.

b)

Aus dem Brief vom 12. 11. 1829[1].

Noch Eines, lieber Freund, kann ich Dir nicht verschweigen. Es hat sich in unserm Kreise, wahrscheinlich wol nur durch eine weibliche Hälfte, das Gerücht verbreitet, Du seist doch eigentlich mit Cäciliens Verhältniß nicht recht einverstanden, und das liebe Mädchen härme sich deshalb ab. Ich widerspreche auf dem Grund Deiner Aeußerungen gegen mich, aber ohne Erfolg. Wie nun dem auch sei, so schaudert mich vor dem Gedanken, daß ein solcher Wurm an der lieben Cäcilie Gesundheit nage, die ohnehin nicht die stärkste ist. Ich möchte Dich flehentlich bitten: Gieb ihr ein rechtes Gefühl von Sicherheit und halte sie auch nicht zu lange zurück! Sondern wenn sie selbst sich leider Anfangs knapp behelfen wollen, so lege ihre Hände ineinander und laß sie ziehn mit Gott. Ich kann hier mit reden, denn Du hast in Dir weit mehr, was für Schönborn redet, als ich für Lommatzsch; aber ich sehe, daß Gertrud glüklich ist und bin zufrieden, und meinetwegen soll sie auch nicht einen Tag länger warten. Daß ihnen nicht über der Unsicherheit und dem Warten die beste Freude vergehe! Daß Du nicht etwas knickest, was Du hernach nicht wieder heilen kannst! Ich weiß, Du verzeihst mir jezt am liebsten auch ein etwas zudringliches Wort.

c)

Aus dem Brief vom 8. 5. 1830[2].

Zuerst, meine theueren Freunde, unser Aller herzlichen Glückwünsche für Cäcilie, daß nun alle Ungewißheit aufgehoben ist, und daß sie noch in diesem Jahr ans Ziel ihrer Wünsche gelangt. Das liebe Kind weiß, was für einen innigen Antheil ich an ihr nehme, und dasselbe kann ich auch von meinem ganzen Hause sagen, die schweigseligen und Schreibens unlustigen Mädchen mit eingeschlossen. Uebrigens bist Du ein wenig zu peinlich gewesen in Bezug auf Schönborns Beförderung. Kann sich jeder überzeugen, daß einer besser ist, als viele Mitbewerber, und gleich den übrigen,

---

1) Dieses Stück ist einzuschalten auf S. 220 nach dem Satz: „Darum kann ich nicht daran denken, mit dem zweiten Teil der Dogmatik Ostern fertig zu werden".

2) Das Stück bildet den Anfang des auf S. 222 abgedruckten Briefes und tritt an Stelle des ersten, von W. Gaß veränderten Absatzes.

so mag er Dein Schwiegersohn sein oder nicht, das kann schon gleich gelten. Nun ist es aber gut und schön geworden, und Schweidniz ist ein Wohnsiz, den sich das junge Paar in jeder Hinsicht kann gefallen lassen. Uns steht die Sache noch etwas näher bevor, Gertrud soll in der Woche vor Pfingsten, am Donnerstag oder Freitag wahrscheinlich, getraut werden. Ich hätte gern unsern Hochzeitstag (18. d. M.) dazu gewählt, sie konnten aber mit der Ausstattung nicht fertig werden.

7

An J. Chr. Gaß. 8. 2. 1831.

Dieser Brief vom 8. Februar 1831 ist die Antwort auf den Brief von Gaß vom 29. Dezember 1830, Br., S. 230, und zugleich der letzte, den Schleiermacher an den treuen Freund schreiben konnte; wenige Tage später, am 19. Februar, starb Gaß.

Der erste Teil des Briefs bezieht sich auf die Kämpfe um Agende, Union und Kirchenverfassung in Schlesien. Der Naturforscher und Philosoph H. Steffens, von der Hallenser Zeit mit Schleiermacher eng befreundet und seit 1811 Professor in Breslau, hatte sich dem Prediger und Professor Scheibel angeschlossen, der die neue Agende aus konfessionellen und besonders aus kirchenrechtlichen Gründen nicht in Gebrauch nehmen wollte. Da die Bitte Scheibels und seiner Anhänger um Gestattung einer eigenen lutherischen Gemeinde unter Verzicht auf die neue Agende und die Union abgeschlagen wurde, so erwog Steffens schon im November 1830, ob er nicht seine Stelle an der Universität niederlegen solle, um „einen Ort aufzusuchen, wo sein religiöses Bekenntnis noch Kirche, Altäre und eigene Prediger fände". Das kam Schleiermacher „fast ein wenig wie Wahnsinn vor; das heißt sich selbst par force zum Märtyrer machen. Nun, ich hoffe, er wird sich noch besinnen", Br. m. G., S. 229.

Aber am 12. Januar 1831 reichte Steffens das Abschiedsgesuch in der Tat ein. Der Kronprinz indessen, nicht ohne Sympathie für Steffens und seine Anschauungen, wollte es nicht zum Äußersten kommen lassen. Er veranlaßte den Minister v. Altenstein, das Gesuch zurückzustellen und nochmals den Versuch zur Schlichtung der Gegensätze zu machen. Und zwar schien ihm, vielleicht durch Steffens beeinflußt, für diesen Versuch die geeignetste Persönlichkeit eben — Schleiermacher zu sein, für den er früher, bei den Berliner Agendenstreitigkeiten, auch schon eingetreten war, Br. II, S. 430. Er schlug daher vor, ihn zum Generalsuperintendenten von Schlesien zu ernennen.

In unmittelbarem Zusammenhang mit dem Plan des Kronprinzen steht nun die einzige Ordensverleihung, die Schleiermacher zuteil wurde: er

erhielt den roten Adlerorden III. Klasse, und am 18. Januar bei der Ordensfeier im Schloß wurde ihm daraufhin vom Bischof Eylert die erste Andeutung über die Absichten des Kronprinzen gegeben.

Die Übernahme der Generalsuperintendentur lehnte Schleiermacher zwar ab, erklärte sich aber bereit, eine Sendung nach Breslau mit der Aufgabe der Vermittlung zu übernehmen. Zu dieser Sendung kam es freilich nicht, wohl weil seine Vorschläge dem Minister zu entgegenkommend und zu milde erschienen. Nach der Lage der Verhältnisse hätte gewiß auch Schleiermacher die Schwierigkeiten nicht mehr überwinden können.

Nach längeren Verhandlungen willigte Steffens in die vom Kronprinzen vorgeschlagene und vom König genehmigte Versetzung nach Berlin im Jahre 1832 ein, während Scheibel auf eine Versetzung nach Halle nicht einging und daher seiner Ämter entsetzt wurde. Steffens aber hielt am Tage der Bestattung Schleiermachers, am 15. Februar 1834, in der Aula der Universität für den verstorbenen Freund eine Gedächtnisrede, in der er offen aussprach, daß Schleiermachers religiöse und kirchliche Ansichten nicht (mehr) die seinigen gewesen seien: „Aber er war ein Christ, und was ihn innerlich durchdrang, war seine innerste, heiligste Wahrheit. . . . Seine Liebe und Treue blieben unerschütterlich, selbst wo er eine abweichende Richtung des Geistes beklagen, ja streng tadeln zu müssen glaubte“ [1].

Der zweite Teil berührt eine, soviel ich sehe, bisher unbekannte Angelegenheit. Das Buch, um das es sich handelt, ist das Lehrbuch für den Religionsunterricht in Gymnasien von Dr. W. Bötticher, Das Reich Gottes oder zusammenhängende Darstellung des christlichen Glaubens und Lebens, Berlin 1830.

Vom Jahre 1810 an hatte sich Schleiermacher als Mitglied der wissenschaftlichen Deputation lebhaft an den Verhandlungen über die Reform des Religionsunterrichts beteiligt [2]. Seine Vorschläge und Wünsche wurden jedoch in der erst 1826 erschienenen Verordnung für die höheren Schulen nur teilweise berücksichtigt. Denn ihr Verfasser war — Theremin!

Wenn nun auch Schleiermachers kirchliche und kirchenpolitische Stellung in den zwanziger Jahren eine unmittelbare Einwirkung auf die Lehrpläne und die Lehrform des Unterrichts ausschloß, so war sein mittelbarer Einfluß um so stärker. Im Jahre 1828 erschienen zwei Bücher mit Vorschlägen für die Neugestaltung des Unterrichts: R. Bobertag, Über den Religionsunterricht auf Gymnasien, und J. Chr. Gaß, Über den Religionsunterricht in den oberen Klassen der Gymnasien. Beide erklären ausdrücklich, daß sie sich an Schleiermacher, vor allem an

1) Vgl. Br. IV, S. 488—500; II, S. 444; Br. m. G., S. 225. 229. 231; D. Schenkel, Schleiermacher, S. 553 ff.; E. Foerster, Die Entstehung der Preußischen Landeskirche II, S. 251 ff. 276; Drei Reden am Tage der Bestattung . . . von Strauß, Pischon und Steffens, 1834, S. 33.

2) Vgl. die neuste Darstellung dieser Seite seiner Wirksamkeit von Fr. Kade, Schleiermachers Anteil an der Entwicklung des preußischen Bildungswesens von 1808—1818, 1925.

den christlichen Glauben anschließen. Gaß glaubte sogar, daß „der von Schleiermacher aufgestellte Schematismus in der Darstellung des christlichen Glaubens auch für den Gymnasialunterricht seine Anwendung finden könne“ [1]. Daß das Buch von Gaß im Briefwechsel nicht erwähnt wird, liegt wohl daran, daß aus dem Jahre 1827 nur zwei Briefe, aus 1828 keiner erhalten ist.

Schon 1810 hatte Schleiermacher die Anfertigung eines Handbuchs für dringend nötig gehalten, da er keines kenne, das zur allgemeinen Einführung zu empfehlen sei. Ein solches Handbuch ist das genannte von Bötticher.

In unserem Brief urteilt aber Schleiermacher doch wohl zu günstig über das Werk. Es ist formell und inhaltlich so sehr abhängig von der Art und Weise Schleiermachers, daß man einem Lehrer, der nach ihm unterrichten wollte, besser das Studium des christlichen Glaubens selbst und der Predigten über den christlichen Hausstand, die Bötticher ebenfalls heranzog, empfehlen müßte. Die Verteidigung des Verfassers zeigt, daß sich die Opposition in erster Linie gegen den Inhalt richtete.

Derselbe Bötticher hat sich übrigens ein Jahrzehnt später von seinem Lehrer losgesagt in einem merkwürdig verworrenen und unklaren Buch: Lichtblicke durch das Helldunkel in der evangelischen Kirche des 19. Jahrhunderts oder die Schule Schleiermachers, Berlin 1846.

Berlin d. 8t. Febr. 31.

Es freut mich sehr, mein lieber Freund, daß an mir die Reihe ist, und daß ich Dir zuerst den Glückwunsch bringen kann zu unsrem neuen Ehrenschmukk. Ich weiß nicht, weshalb Du so lange unberüksichtigt geblieben bist, und kann daher auch nicht beurtheilen, ob beides von demselben Impuls ausgegangen ist, Bei Dir kann es leicht mit dem Durchsezen der Agende und Union in Schlesien zusammenhängen, in Bezug auf mich wüßte ich nicht, was neues passiert wäre, und sehe es daher als ein Zeichen an, daß der alten Geschichten, und namentlich der vertraulichen Aeußerungen in Briefen, nicht weiter soll gedacht werden. Von dieser Seite als einer, einem König gar nicht leichten, Selbstüberwindung hat es mich herzlich gefreut. Eigentlich hatte ich Dir gleich den folgenden Tag schreiben wollen, vornehmlich um Dir zu sagen, daß dem König gewöhnlich schriftlich gedankt werde; allein ich kam nicht dazu und tröstete mich dann damit, daß ja wol Merkel und Andere Dich deß berichten würden. —

1) Vgl. W. Prenzler, Schleiermacher und der Religionsunterricht in den preußischen Gymnasien, 1909.

Auf dem Schloß hörte ich dann leider, daß Steffens um seinen Abschied eingekommen sei, und mußte dem Major Willisen versprechen, an Steffens noch deshalb zu schreiben, weil nämlich der Kronprinz den Minister gebeten habe, das Gesuch noch vorläufig zurükkzulegen. Ich habe es gethan, erwarte aber sehr wenig davon. Aus diesem Interesse des Kronprinzen aber und aus ein Paar andern Aeußerungen möchte ich fast schließen, daß man noch einen Versuch mit gütlicher Beilegung der Sache machen will, ja es ist mir ein Verdacht aufgestiegen, daß man Lust hat, mich irgendwie bei der Sache zu gebrauchen. Darum wäre es nun für mich grade Zeit, alles die Sache betreffende zu erfahren, was in den hiesigen Acten nicht steht. Aus den Aeußerungen in Deinem lezten Briefe muß ich schließen, daß der Vorgang viel Nachfolge finden würde, wenn er gelänge, und das muß freilich auf alle Weise vermieden werden. Aber gäbe es keinen Mittelweg, um sie in Bezug auf das, was man eigentlich als Gewissenssache ansehen kann, zufrieden zu stellen, ohne eine große Aufregung zu verursachen? Scheibel abzusezen, dazu möchte ich in keinem Fall rathen, und ich halte das auch gar nicht für nothwendig, um consequent zu bleiben. Von der Generalsuperintendentur habe ich lange nichts gehört und glaube nicht, daß hier ernsthaft von Hosbach die Rede gewesen ist. Beinahe scheint es mir auch, als wolle man gern jene ganze Sache früher abmachen, und das ist in der That billig. Vielleicht hat Merkels Antrag hiezu Veranlassung gegeben[1].

Von diesem geht seit einigen Tagen sehr stark das Gerücht, daß er als Justizminister hierher kommt, und wahrscheinlich ist die Sache schon entschieden, wenn Du diesen Brief erhältst. Ich

---

[1]) In Schlesien gab es bisher kein Amt eines Generalsuperintendenten. Die Ordre des Königs vom 7. Febr. 1828, die die Einführung für alle Provinzen befahl, machte nach Gaß, Br., S. 217, ein nicht geringes Aufsehen in Schlesien, und die Befugnisse des neuen Amtes wurden von Gaß stark verurteilt. Schleiermacher dachte zuerst etwas anderes. Er schrieb an Gaß am 2. Mai 1829 (S. 211): „Die Generalsuperintendenten werden, glaube ich, ebenso unschädlich verlaufen wie die Agende". Den folgenden Satz hat W. Gaß weggelassen: „es ist, denke ich, auch so eine confuse unmittelbare königliche Idee". In der Tat war der Gedanke vom König selbst ausgegangen. Vgl. Foerster II, S. 220. 222. Mit dem Antrag des Oberpräsidenten Merckel ist wohl dessen Bericht vom November 1830 über die Scheibelsche Angelegenheit gemeint, Foerster, S. 263. — P. W. Hoßbach war seit 1821 Prediger an der Neuen Kirche.

hätte ihn viel lieber als Minister des Innern gehabt. Davon soll aber nun leider, wie man sagt, Kampz (Gott wolle doch dies große Unglükk noch verhüten) die Brenn'sche Parthie bekommen und Brenn das schlesische Oberpräsidium.... Wie das zusammenhängt, wird Dir Merkel besser sagen können. Brenn mag sich ein Paarmal aus Unkunde verfahren haben. Sonst habe ich ihn noch von Allen, die früher mit ihm gearbeitet haben, rühmen hören, nicht nur als einen vortreflichen Administrator, sondern auch als einen Mann von tüchtigen und freisinnigen politischen Ansichten, wovon er auch hier schon ein Paar nicht zu verachtende Proben gegeben hat [1].

Gegen mich ist wieder eine kleine indirecte Verfolgung im Gang. Nämlich ein Prof. Bötticher hat ein Lehrbuch für den Religionsunterricht an den Gymnasien geschrieben, worin meine Dogmatik, wie mir scheint, für diesen Zwekk recht gut verarbeitet ist. Dagegen hat Theremin, der sonst so wenig im Ministerio thut, seine Stimme erhoben, daß man es ja, weil es so ganz Schleiermacherisch sei, unmöglich statuiren könne. Und wirklich soll nicht nur verboten werden, das Buch zum Grunde zu legen, sondern Bötticher, weil er erklärt hat, daß er schon vorher immer so gelehrt habe und doch auch nicht anders könne als nach seiner Ueberzeugung, soll auch seine Religionsstunden verlieren. Spilleke wehrt sich noch, indeß da, wie ich höre, der Bischof Neander, der sonst immer von der höchsten Freundlichkeit gegen mich ist, sich auch sehr in die Sache hineinbegeben haben soll: so ist mir bange für den Erfolg, denn der läßt nicht leicht los. Leider scheint es mir gar nicht, daß ich mich in die Sache mischen kann, wol aber möchte ich wünschen, daß sie vor das Publicum zur rechten Zeit käme, wenn es nur nicht, ehe es zu spät ist, immer das Ansehn einer Klatscherei hätte [2].

[1]) v. Kamptz, der alte Gegner Arndts und Schleiermachers, seit 1824 neben seiner Stellung im Polizeidepartement auch Direktor der Unterrichtsabteilung im Kultusministerium, wurde in der Tat später Justizminister. — v. Brenn war (Br. m. G., S. 227) im Juli 1830 noch Präsident in Merseburg.

[2]) Dr. A. G. Spilleke, früher Prediger an der Werderschen Kirche, war von 1820 bis 1841 Direktor des Friedrich-Wilhelm-Gymnasiums, an dem auch Bötticher Lehrer war. Spilleke war einer der bedeutendsten Berliner Schulmänner jener Zeit. — Der Hof- und Domprediger Theremin war seit 1824 Oberkonsistorialrat und vortragender Rat im Kultusministerium. Vgl. E. Müsebeck, Das Preußische Kultusministerium vor hundert Jahren, 1918, S. 234. — Daniel Amadeus Neander,

Christliche Ethik will ich grade im Sommer auch lesen. Du kannst aber denken, wie [ein] solcher Mensch, der doch die höchste Inconsequenz ist, einem das Geschäft verleidet. —

Der Drukk des zweiten Theils der Dogmatik soll nun anfangen; ich stehe aber mit der Arbeit noch an dem Artikel vom göttlichen Wort, und werde mich also grauen müssen, daß mich der Sezer nicht einholt[1].

Was meine Gesundheit betrifft, so ist sie noch immer nicht ganz hergestellt, so daß meine Frau auch sehr bange war, das Ordensfest werde mir schaden, indeß habe ich aber gar nicht an Kälte gelitten. Es stellt sich nämlich von Zeit zu Zeit noch Diarrhoe ein, und zwar, wenn keine besondere Vorkehrung getroffen wird, ist der Quartantypus darin nicht zu verkennen. Ich habe deshalb neben andern bittern Mitteln Chinin genug genommen. Die Sache ist indeß nicht schlimm, und ich fühle durchaus keine Abnahme an Kräften. Auch daß ich todt gesagt worden bin, hing mit keiner Verschlimmerung zusammen. Gott sei Dank, daß es mit Dir auch besser geht, zum schnell gehn ist freilich der Winter keine Zeit, und wir haben auch in unsern Jahren keinen sonderlichen Anspruch darauf. Für mich hat es dieser Kränklichkeit nicht bedurft, um mich an die Nähe des Abschieds zu erinnern. Diese schwebt mir täglich vor, aber so gern ich in dieser Betrachtung noch mehr Gehalt in das Leben legen möchte, so steht es nicht in meiner Macht, es geht aus seinem mäßigen Geleise nicht heraus[2].

Es freut mich sehr, daß die neue Encyclopädie Dir nicht mißfallen hat, und daß Du ihr noch weiter Deine Aufmerksamkeit schenken willst, das kann mir nur von großem Nuzen sein. Nächst der Ethik und dem Römerbrief will ich im Sommer Dialektik lesen, und wünsche gar sehr, daß ich, wenn ich noch ein

---

früher Konsistorialrat in Merseburg, seit 1824 im Kultusministerium, erhielt am 1. Jan. 1830 den Bischofstitel verliehen. Foerster II, S. 101. 223; Br. m. G., S. 223. Leider hat ihn H. Meisner mehrfach mit dem Theologieprofessor August Neander verwechselt.

1) Die 2. Auflage des Christlichen Glaubens, Band II, erschien noch 1831.

2) Auf die Erkrankung von Gaß nimmt schon am 30. Juli 1830 Schleiermacher Bezug, Br. m. G., S. 225. Gaß schrieb ihm dann in seinem letzten Brief vom 29. Dezember, S. 231, daß es mit seinem Befinden nur im Schneckengang besser gehe. Daran knüpft nun Schleiermacher an.

Paar Kleinigkeiten beseitigt habe, die auf die Dogmatik folgen sollen, dann dazu kommen möchte, die Dialektik, wenn auch nur im höchsten Grade compendiarisch, für den Drukk zu arbeiten, um damit meine philosophische Laufbahn zugleich zu beginnen und zu schließen. Denn von der specul. Ethik ist nun genug in den akademischen Abhandlungen. Jene Kleinigkeiten sind eine Reihe von, ich glaube, 10 Predigten in Bezug auf das Confessionsfest und eine Sammlung von kleinen Schriften [1]. Ritters Gesch. d. Philosophie ist ein sehr schönes Werk von gründlichen Studien und schöner Combination, das, wie mir scheint, alle früheren weit hinter sich zurückläßt. Dazu ist er noch in so schönen Jahren, daß er es leicht vollenden kann [2]. Auf einem andern Gebiet ist Lachmanns neues Testament auch eine merkwürdige Erscheinung. Du wirst seine Rechenschaft von den Principien in den Studien gelesen haben. Er hat mir für den 2. Kor. Brief, über den ich jetzt lese, seinen Apparat, den er auch wol herausgeben wird, mitgeteilt, und auch an diesem ist die zweckmäßige Beschränkung und Kürze sehr erfreulich. Dies giebt ordentlich Lust, auch in den Vorlesungen ein Wort der Kritik zu sprechen; vorher war es fast nicht möglich [3].

Doch das Papier mahnt. Tausend Grüße an Wilhelmine und Deine Kinder, und Gott sei Dank für die Freude, die Ihr an ihnen erlebt. Mit Gottes Hülfe komme ich doch auch noch einmal nach Schlesien, um Cäcilie in ihrem eignen Hause zu sehn. Eine gute Hausfrau ist Gertrud auch, aber auf die Hausmutter sehe ich sie noch nicht lossteuern. Gott mit Euch, m. l. Freunde! Schl.

---

[1]) Die 2. Auflage der Kurzen Darstellung des theologischen Studiums war 1830 erschienen. Zur Veröffentlichung der Dialektik durch Schleiermacher selbst ist es leider nicht gekommen. — Aus dem Gebiet der „spekulativen“ Ethik sind in den Abhandlungen der Berliner Akademie von 1819 bis 1827 gedruckt: Über den Tugendbegriff, den Pflichtbegriff, den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz, den Begriff des Erlaubten, des höchsten Gutes. — Die Vorrede zu den Predigten in bezug auf die Übergabe der Augsburgischen Konfession ist im Oktober 1831 geschrieben. — Eine Sammlung von kleinen Schriften ist nicht erschienen (Die „Sammlung zerstreuter, theologischer Aufsätze des Dr. Fr. Schleiermacher, Reuttlingen bei Grözinger und Schauwecker, 1830“ ist ein Nachdruck).

[2]) Gaß hatte Schleiermacher am 29. Dezember um sein Urteil über das Rittersche Buch gebeten. H. Ritter gab später die Geschichte der Philosophie Schleiermachers nach dem handschriftlichen Nachlaß heraus. SW. II, 4, 1.

[3]) Die bedeutungsvolle erste Ausgabe des Lachmannschen Neuen Testamentes erschien 1831; die „Rechenschaft über seine Ausgabe des NT.s“ in den Theol. Stud. u. Kritiken, 1830, S. 817 ff.

Deine Collegen[1] haben mir noch nicht eine Spur geantwortet. Vor einigen Tagen hörte ich, Schulz würde kommen; aber ich habe ihn noch nicht gespürt.

8

Nach dem Tode von J. Chr. Gaß (gest. 19. 2. 31). 28. 2. 31.

Empfängerin unbekannt.

Meine gnädige Frau, ich habe gleich am Freitag früh die Anzeige H. Reimer überschickt, der mir versprochen hatte, sie an die Zeitungen zu besorgen. Ich beschied mich, sie am Sonnabend noch nicht zu finden; dazu konnte es leicht zu spät geworden sein. Allein da ich sie auch heute nicht fand, habe ich nachfragen lassen und zu meinem Mißvergnügen erfahren, daß ein Versehen vorgefallen war, kraft dessen sie erst morgen oder übermorgen erscheinen kann.

Mein Befinden hat mich noch immer sehr genirt; sonst würde ich mir schon längst, zumal aber gewiß seit unserm großen gemeinschaftlichen Verlust, die Ehre gegeben haben, Ihnen aufzuwarten. Hofentlich wird es mir noch vor Ihrer Abreise gelingen, und auf jeden Fall werde ich Sie um Ihre Verwendung für ein Paar Zeilen an unsre liebe Freundin bitten. Noch kann ich mich in diesen Verlust nicht finden, wiewol briefliche Aeußerungen von Cäcilie, die später waren als mein lezter Brief an Gaß, mir bange genug gemacht hatten.

Meine Frau, die jezt eben zuerst das Bett verlassen hat, empfiehlt sich auf das herzlichste. Unsere Tochter, an welche Ihre gütigen Zeilen gerichtet sind, liegt selbst zu Bett, was ich erst den Mittag erfahren habe. So ergeht es bisweilen einem sehr beschäftigten Hausvater.

Lassen Sie mich Ihnen zu gnädigem Wohlwollen empfohlen bleiben. Schleiermacher. 28./2. 31.

---

[1]) Es sind die Breslauer Theologieprofessoren D. v. Cölln und D. Schulz, an die Schleiermacher in den Theol. Stud. u. Kritiken ein Sendschreiben über die theologische Lehrfreiheit gerichtet hatte. Sie antworteten ihm im März durch eine besondere Schrift.



Literarische Anzeigen und Berichte[1]

Neuere Literatur zur mittelalterlichen Ordensgeschichte

Von **Berthold Altaner**, Breslau

Nr. 1—8 betrifft: Benediktiner, Nr. 9 Zisterzienser, Nr. 10 Prämonstratenser, Nr. 11—13 Franziskaner, Nr. 14 Karthäuser, Nr. 15 den Deutschen Ritterorden, Nr. 16 mehrere Orden zugleich.

1. Cuthbertus Butler, Sancti Benedicti Regula monasteriorum. Editionem critico-practicam adornavit, editio altera Friburgi Brisgoviae, 1927, Herder. XXIV, 223 S. geb. 4.80 M.

Seitdem 1880 der Benediktiner Ed. Schmitt die erste textkritische Edition der Regula S. B. der wissenschaftlichen Welt vorgelegt hat, wurde intensiv weiter gearbeitet, und Männer wie Ed. Wölfflin, L. Traube und G. Morin haben hierbei entscheidende Resultate zutage gefördert. Der englische Abt B. hat in seiner erstmals 1912 erschienenen Ausgabe die bisherigen Ergebnisse in selbständiger Forschung zusammengefaßt und mit seiner Leistung allgemeine Anerkennung gefunden; vgl. z. B. ThLZ. 37 (1912), S. 628f. (G. Grützmacher); ThRev. XII (1913), S. 269ff. (B. Albers); Rev. d'hist. ecclés. XIII (1912), S. 706ff. (C. Mohlberg). Die 2. Ausgabe hat die inzwischen von G. Morin gelieferten Beiträge und besonders den von B. Linderbauer, Metten 1922 herausgegebenen philologischen Kommentar berücksichtigt. Die Zahl der nachgewiesenen Schrift- und Väterstellen ist vermehrt worden. Die streng wissenschaftliche Edition wird deshalb eine critico-practica genannt, weil B. „ad monachorum commodum" öfters das Vulgärlatein, in dem Benedikt schrieb, durch die klassische Wortform ersetzt hat; außerdem hat er S. 159—79 eine für Novizen bestimmte „Medulla doctrinae S. Benedicti" zusammengestellt. Im neuen Vorwort kann B. mitteilen, daß die seit langem erwartete, wohl abschließende Edition des Benediktiners H. Plenkers in Kürze erscheinen wird.

2. Gall Jecker, O. S. B., Die Heimat des hl. Pirmin des Apostels der Alamannen (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 13), Münster i. W., Aschendorff, 1927. XV, 192 S. geb. 9.25 M.

Eine viel verhandelte Frage wird, wie ich glaube, ihrer endgültigen Lösung entgegengeführt. Im Laufe der Zeit wurden von der Forschung die verschiedensten Ansichten über die Abstammung Pirmins vertreten. Es wurde die fränkische, dänische, irische und angelsächsische Herkunft des Apostels der Alamannen behauptet; seit L. Traube wurde auch das westgotische Spanien als Heimat ernsthaft in Erwägung gezogen. Jecker legt eine solide Grundlage zu seiner Untersuchung zunächst dadurch, daß er einen neuen, den heutigen Anforderungen vollkommen entsprechenden Text der einzigen unzweifelhaft echten Schrift des Pirmin, des sogen. Scárapsus, herstellt. Neben der bisher allein be-

[1]) Die Schriftleitung bittet, ihr Bemühen um möglichst umfassende Berichterstattung durch Einsendung von Büchern, Zeitschriften und Sonderdrucken an den Leopold Klotz Verlag, Gotha zu unterstützen.



kannten Einsiedler Handschrift kann er noch zwei Pariser, von A. Wilmart aufgefundene Mss., die dem 8. und 9. Jahrhundert angehören, benützen. Nachdem er darauf über den Inhalt, den Verfasser, den Zweck und die Entstehungszeit der Schrift gehandelt hat, geht er auf S. 89—164 dazu über, mit erfreulicher Gelehrsamkeit und aller nur wünschenswerten Gründlichkeit eine quellenkritische Untersuchung über die Vorlagen zu liefern, die Pirmin bei der Abfassung des Scárapsus benützt hat. Hierbei werden die wichtigsten Anhaltspunkte zur Klärung der Frage nach der Herkunft Pirmins gewonnen und noch durch Konfrontierung des Scárapsus mit verwandten Texten der frühmittelalterlichen Literatur gesichert. Nur ganz wenige Stellen des Traktats konnten nicht auf ihre Vorlage zurückgeführt werden. Das Resultat der Untersuchung ist folgendes: sämtliche benützten Schriften von Belang weisen, abgesehen von Augustinus, nach Spanien oder nach dem früher von den Westgoten beherrschten Südfrankreich; dagegen konnte keine einzige irische oder angelsächsische Vorlage ausfindig gemacht werden.

Dieses Ergebnis, das deutlich die Herkunft Pirmins aus Spanien oder dem ehemals westgotischen Gallen erkennen läßt, kann noch durch weitere Beobachtungen gestützt werden. Die Etymologie des Namens Pirmin weist auf seine Abstammung aus einem romanischen, nicht germanischen Lande (S. 165—68). Verschiedene im Scárapsus berücksichtigte religiöse und rechtliche Anschauungen bestätigen ebensowohl wie eine Untersuchung über die Organisation und über die Bücherbestände der von Pirmin gestifteten Klöster das vorher gewonnene Resultat. Ein Hinweis auf die politisch-militärischen Ereignisse jener Jahre (Eroberung des westgotischen Reiches durch die Araber und ihre Einfälle in Südfrankreich) macht es einleuchtend, warum Pirmin sein Heimatland verlassen hat (S. 177—79). Hervorgehoben sei schließlich noch, daß J. die Abfassung des Scárapsus mit guten Gründen in die Jahre 718—24 verlegt, d. h. in eine Zeit, da Pirmin noch nicht in Alamannien wirkte. Daraus ergibt sich als wichtige Folgerung, daß wir diese Schrift nicht als Quelle unserer Kenntnis des nordfränkischen oder alamannischen Aberglaubens benützen dürfen, sondern hier spiegelt sich vielmehr die religiöse Lage romanischer Länder wider.

3. Stephanus Hilpisch, O. S. B., Die Doppelklöster, Entstehung und Organisation (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens, hrsg. von I. Herwegen, Heft 15), Münster i. W., Aschendorff, 1928. 95 S. geb. 5.40 M.

In einer Bulle Martins V. vom Jahre 1435, die sich mit den Doppelklöstern des Birgittenordens beschäftigt, wird das Zusammenleben von Brüdern und Schwestern gestattet infra eadem septa dictorum monasteriorum, locis tamen omnino separatis et distinctis et cum interstitiis competentibus (S. 85). Die eigenartige Erscheinung des Doppelklosterwesens, durch das Mönche und Nonnen zu einer klösterlichen Gemeinschaft vereinigt waren, hat bisher noch keine wissenschaftliche Gesamtdarstellung gefunden. Die von Levison-Bonn angeregte Arbeit will vor allem die Entstehung und Verbreitung des Doppelklosterinstituts im christlichen Altertum und in der ersten Hälfte des Mittelalters klären. Aus der späteren Zeit interessiert den Verfasser nur die im 11. und 12. Jahrhundert erfolgte Neubelebung dieser Idee, die sogar zu neuen Ordensgründungen geführt hat. Die Doppelklöster sind im Orient entstanden. Ein Zusammenhang mit dem irischen Volkstum ist, wie bisher gewöhnlich behauptet wurde, nicht nachzuweisen. Die Unterstützungsbedürftigkeit der Frauen in bezug auf den Gottesdienst und die Seelsorge und ebenso in wirtschaftlicher Beziehung führte zu diesen Gründungen (Basilius). Vom 6. Jahrhundert ab wird dieses Institut von staatlicher und kirchlicher Seite im Orient bekämpft und verschwindet im 9. Jahrhundert vollständig. Im Abendlande lassen sich erst im 7. Jahrhundert Doppelklöster nachweisen. Ihre Verbreitung in Gallien, Irland, England, Deutsch-

land, Italien und Spanien wird genau festgestellt. Hier sind die Doppelklöster in erster Linie Frauenklöster, denen ein dienender Männerkonvent, deren Mitglieder fast durchweg Laien sind, d. h. keine priesterlichen Weihen empfangen haben, angegliedert ist. Alle diese Gründungen verschwinden wieder im 9. Jahrhundert, nur Spanien macht hier eine Ausnahme. Im 11. Jahrhundert kommt es im Zusammenhang mit dem weiblichen Reklusentum zu Neugründungen von Doppelklöstern. Einzelne Klöster der Benediktiner, Augustiner Chorherrn und Prämonstratenser nehmen Frauen auf. Diese Klöster sind vorwiegend Männerkonvente, die hilfsbedürftigen Frauen Unterhalt und Schutz gewähren. Im 12. Jahrhundert entstehen darüber hinaus die sogenannten Doppelorden, d. h. Orden, zu denen in der Regel nur Doppelklöster gehören. Es sind dies die Orden von Fontevrault, von Sempringham (Gilbertiner), die Humiliaten und der Birgittenorden. In diesen Orden haben, die Humiliaten ausgenommen, die Frauen den Vorrang, und die zumeist nichtpriesterlichen Mönche stehen in Diensten und unter Leitung der Nonnen. Seit dem 13. Jahrhundert werden in diesen Orden die Doppelklöster immer mehr zurückgedrängt, d. h. die Aufnahme von Frauen hört allmählich auf; nur der Birgittenorden behauptete z. B in Deutschland bis zur Säkularisation seinen Charakter als Doppelorden. Die Doppelklöster sind im Abendlande niemals kirchlicherseits aufgehoben worden, sie sind vielmehr langsam eingegangen und ausgestorben. Dem Verfasser sind wir für seine Arbeit, die die Lösung eines interessanten ordensgeschichtlichen Problems bringt, dankbar.

4. Clara Koenig, Englisches Klosterleben im 12. Jahrhundert. Auf Grund der Chronik des Jocelinus de Brakelonda, Jena, Frommann, 1928. 98 S. 3.50 M.

In der Chronica S. Edmundi schildert Jocelinus de Brakelonda, ein Mönch der großen Benediktinerabtei St. Edmund in St. Edmundsbury in Mittelengland, wahrheitsgetreu die äußere und innere Geschichte seiner Klostergemeinde für die Jahre 1173—1203. Die Klosterchronik ist schon wiederholt der Gegenstand besonderer Studien gewesen, ohne daß das Material ganz ausgeschöpft worden wäre. In der vorliegenden Jenaer historischen Dissertation sammelt und ordnet die Verfasserin die in der genannten Schrift enthaltenen Nachrichten nach gewissen, aus der Sache sich ergebenden Gesichtspunkten und erzählt uns unter gelegentlicher Heranziehung anderer gleichzeitiger Quellen schlicht und ohne viel Gelehrsamkeit, was in der Chronik über die Klosterinsassen, die wirtschaftliche Lage, die Beziehungen zum Papst und König, ferner über die Klosterämter, über das Verhältnis von Abt und Konvent, das alltägliche Leben der Mönche, die Klosterzucht, das religiöse Leben, die Beziehungen zur Umwelt und die kulturelle Bedeutung des Klosters enthalten ist. Die hervorragende Bedeutung der Abtei gestattet in etwa, in St. Edmund einen typischen Repräsentanten englischen Klosterlebens in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zu erblicken. Trotz gewisser Anzeichen beginnenden Verfalls überwiegen die Lichtseiten im Gesamtbilde.

5. Patrick J. Barry, Die Zustände im Wiener Schottenkloster vor der Reform des Jahres 1418. Aichbach, Lothar Schütte, 1927. 106 S. 4.— M.

Das um 1160 in Wien gegründete Schottenkloster wurde im Jahre 1418 reformiert, d. h. die irischen Benediktiner mußten Mönchen der einheimischen Melker Reformkongregation weichen. Der tiefste Grund hierfür lag darin, daß die irischen Konvente auf deutschem Boden seit langem als Fremdkörper empfunden wurden; der ursprüngliche Stiftungszweck, im Dienste der Mission zu arbeiten und nach dem Heiligen Lande ziehende Pilger zu beherbergen, wurde nicht mehr erfüllt. Etwa 50 Jahre später (1466) verfaßte ein Benediktiner des reformierten Klosters ein „Memoriale reformationis ad Scotos“,

das eine Reihe von schwerwiegenden Anklagen gegen die ehemaligen irischen Insassen des Konvents erhebt, die in der Hauptsache auf Unwirtschaftlichkeit, Unmoralität und Unbildung lauten. Diese ungünstige Darstellung ist, wie B. nachweist, in eine 1586 gedruckte Schrift von Johannes Rasch übergegangen, und danach beurteilte man allgemein bis heute die Zustände des Schottenklosters in seiner letzten Periode. B.s sorgfältig durchgeführte Untersuchung bedeutet eine Ehrenrettung der irischen Mönche, insofern er den Nachweis führen kann, daß das belastende „Memoriale" nicht als historisch zuverlässige Quelle bezeichnet werden darf. Der Verfasser ist von den Vorurteilen beeinflußt, die die Anhänger der Melker Observanz gegenüber den Schottenmönchen beherrscht haben. Was das religiöse Leben betrifft, so waren die Schotten weder schlimmer noch besser als andere Benediktiner jener Zeit. Abgesehen von dem quellenkritischen Ertrag, der uns die richtige Einschätzung des „Memoriale" ermöglicht, bietet die Studie eine gute Darstellung der Geschicke des Klosters in den letzten Jahrzehnten vor der Reform und ebenso die Geschichte der Durchführung der Reform. Leider fehlt jedes Register.

6. Fr. X. Thoma, Petrus von Rosenheim und die Melker Benediktinerreformbewegung (Sonderabdruck aus „Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige", XLIV [1927], S. 94—222). Druck von R. Oldenburg, München.

Die vorliegende Freiburger theologische Dissertation beruht z. T. auf den Materialien, die F. S. Rausch gesammelt hat, der bereits in: Bayrisches Oberland am Inn, III, S. 17—40 von P. v. R. gehandelt und nur durch seinen Tod an der Ausarbeitung einer ausführlichen Biographie verhindert worden ist. Wir erhalten hier erstmals eine genauere, auf gründlicher Forschung beruhende Darstellung des äußeren Lebensganges und der Leistungen eines der führenden Männer der sogen. Melker Union, die seit 1418 viel zur Herstellung der gelockerten Zucht und zur Hebung der verfallenen Klosterkultur in Österreich und in den schwäbisch-bayrischen Benediktiner- und Augustinerklöstern beigetragen hat. In vieler Beziehung bietet die zum guten Teil auf handschriftlichem Material beruhende Arbeit vollständig Neues bzw. kann unsere bisherige Kenntnis berichtigen. Vor allem werden wir über den äußeren Verlauf der Melker Klosterreformbewegung nicht nur soweit Petrus, dessen Tod jetzt endgültig in den Januar 1433 datiert werden kann, daran beteiligt war, unterrichtet, sondern es wird auch darüber hinaus der Fortgang der Bewegung bis in die Sechziger Jahre verfolgt. Genauer wird auch über den Verlauf der ergebnislos verlaufenen Unionsverhandlungen mit der Bursfelder und Kastler Reformkongregation (1465) gehandelt. Besonders beachtenswert sind die Mitteilungen über die literarische Tätigkeit des Reformers. Sein Hauptwerk ist das bis tief ins 16. Jahrhundert oft aufgelegte „Roseum Memoriale", das als eine nach mnemotechnischen Gesichtspunkten gearbeitete Predigersumme bzw. Schriftbearbeitung bezeichnet werden kann und seiner Zeit die noch nicht vorhandene Bibelkonkordanz ersetzte. Zahlreich sind seine nur handschriftlich erhaltenen homiletischen Werke.

7. Paulus Volk, Die Generalkapitel der Bursfelder Benediktinerkongregation (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens, hrsg. von I. Herwegen, Heft 14), Münster i. W., Aschendorff, 1928. XII, 120 S. geb. 6.50 M.

Im Zusammenhang mit den Reformbestrebungen des Konstanzer Konzils schlossen sich die deutschen Benediktinerklöster in Anlehnung an die Kirchenprovinzen zu vier „Provinzen" zusammen und hielten, dieser neuen Organisation entsprechend, ihre besonderen Tagungen, die „Provinzialkapitel" ab. Daneben kamen noch die periodisch wiederkehrenden Versammlungen der über mehrere Kirchenprovinzen verbreiteten Bursfelder Reformkongregation auf. 1446 tagte

das erste „Generalkapitel“ dieser Kongregation. Angesichts der großen Bedeutung dieser deutschen Reformkongregation, die bis zur Säkularisation im Jahre 1803 bestanden hat, behandelt die vorliegende Arbeit über die für die Gestaltung des inneren Lebens und gesamten Arbeitens der Mönche entscheidenden Generalkapitel, ein Thema, das von allgemeinerer Bedeutung für die Ordensgeschichte ist. Die solide Arbeit schöpft in der Hauptsache aus ungedruckten Archivalien. In Kapitel 2 werden die „Organe“ der Generalkapitel (Präsident, Konpräsident, Kapitelssekretär, Kapitelsredner, Definitor) besprochen. Das 3. Kapitel behandelt den Verlauf eines Generalkapitels. Besonders beachtenswert ist das 4. Kapitel (S. 45—101), das eine reich dokumentierte Liste sämtlicher 187 Bursfelder Generalkapitel bietet und alle anwesenden Äbte mit Namen anführt. Das letzte 5. Kapitel (S. 101—110) gibt eine kritisch zuverlässige Liste aller Klöster, die zur Bursfelder Kongregation gehört haben. Das Register ist reich und sorgfältig gearbeitet. Die Arbeit ist ein wertvoller Beitrag für die von der Zukunft zu erwartende Gesamtgeschichte der Reformkongregation von Bursfeld.

8. D. Ursmer Berlière, L’ascèse bénédictine des origines à la fin du XII siécle. Essai historique, Abbaye de Maredsous-Paris P. Lethielleux 1927, XII, 282 S. 20.— Fr.

Berlière, der unermüdlich tätige Erforscher der Geschichte seines Ordens, vermag aus der Fülle seiner durch zahlreiche Spezialstudien gewonnenen Quellenkenntnis heraus uns erstmals mit einer zusammenfassenden Darstellung der Geschichte der benediktinischen Frömmigkeit — denn so werden wir hier das Wort „ascèse“ am treffendsten übersetzen — zu beschenken. Die Schrift ist ganz aus den Quellen gearbeitet. Der erste Teil, der fast die Hälfte des ganzen Buches ausmacht (S. 1—114), gibt ein glänzendes literar-historisches Exposé, d. h. wir erhalten einen Überblick über alle die Schriften und Dokumente, aus denen uns im zweiten Teil (S. 117—264) die einzelnen in der Praxis ausgebildeten Erscheinungsformen des religiösen Lebens im Orden beschrieben werden. Dieser 1. Teil verdient die besondere Aufmerksamkeit des Historikers der theologischen Literaturgeschichte. Die reichen Quellen- und Literaturangaben sind dankbar zu begrüßen. Für die von der Zukunft zu erhoffende allgemeine Geschichte der theologischen Literatur des Mittelalters ist hier zugunsten einer sonst wenig beachteten Sparte wesentliche Vorarbeit geleistet. Die „Quellen“ werden in sechs Kapiteln behandelt. Die Überschriften dieser Abschnitte geben eine Vorstellung von dem hier Gebotenen: 1. Die Ordensregel des hl. Benedikt, 2. Die Kommentare zu dieser Regel, 3. Die Mönchsgewohnheiten (consuetudines monasticae), 4. Die Liturgie und die liturgischen Schriften, 5. Die asketischen Schriftsteller (S. 62—107) und 6. Die bei den klösterlichen „Lesungen“ benützten Bücher.

Im zweiten systematischen Teil werden in neun Kapiteln die einzelnen Formen der mönchischen Frömmigkeit quellenmäßig dargestellt. Der Stoff ist nach folgenden Gesichtspunkten gruppiert: 1. Die Liebe zur Einsamkeit und das Stillschweigen (solitudo et silentium), 2. Die Grundtugenden des Gehorsams, der Demut und der Nächstenliebe, 3. Die Messe und das Brevier, 4. Die Schrift und Väterlesung, 5. Die von der Lesung ausgehende Meditation, 6. Das private Gebet, 7. Die Kontemplation, 8. Besondere Andachtsübungen und die Heiligenverehrung, das 9. Kapitel handelt von der Bedeutung der kulturellen und seelsorglichen Arbeiten der Mönche im Rahmen ihres Frömmigkeitsideals. Zwei gute Indices beschließen die Schrift. — Ich möchte der Hoffnung Raum geben, daß dieses Buch, wie so manche andere Veröffentlichung B.s, nur eine vorbereitende Studie darstellt, der recht bald das große zusammenfassende Werk über die Gesamtgeschichte des Benediktinerordens wenigstens bis zum Ausgang des Mittelalters folgen wird. Wenn B. diese große Aufgabe in Angriff zu nehmen sich entschließt, wird ihm die Wissenschaft dafür dankbar sein.

9. Wilhelm Schwickert, Die Grundherrschaft des Klosters Haina bis 1350. Marburger Phil. Diss., Marburg 1927, Universitätsverlag R. Noske, Borna-Leipzig. 71 S.

Angesichts der großen Bedeutung des Zisterzienserordens als Wirtschaftsfaktor im mittelalterlichen Deutschland ist jede neue Einzelarbeit als Baustein für eine zukünftige Gesamtgeschichte der deutschen Zisterzienser zu begrüßen. Die vorliegende Dissertation eines Schülers von Prof. Stengel verfolgt, in erster Linie auf Grund von Urkundenmaterial, die Entstehung und glänzende Aufwärtsentwicklung des klösterlichen Grundbesitzes von Haina (in der ehemaligen Landgrafschaft Hessen gelegen) während eines fast 200jährigen Zeitraumes. In solider Beweisführung wird auch in diesem Fall wieder gezeigt, wie „im Laufe des 13. Jahrhunderts das Spezifisch-Zisterziensische der Wirtschaftsführung (Eigenbetrieb mit Hilfe des Konverseninstituts) immer mehr zurücktrat, um einer neuen, zeitbedingten Wirtschaftsform Platz zu machen", die die Übertragung des Besitzes an andere gegen verschiedenartige Leistungen mit sich brachte. Ein Verzeichnis der Orte, in denen Haina begütert war, und eine schöne Übersichtskarte über das Hainaer Wirtschaftsgebiet ist der Arbeit erfreulicherweise beigegeben.

10. Ludwig Clemm, Die Urkunden der Prämonstratenserstifter Ober- und Nieder-Ilbenstadt (Sonderabdruck aus dem Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde, NF. XIV. u. XV. Bd., S. 157 bis 511. Hessische Regesten, 2. Heft).

Die beiden Grafen Gottfried und Otto von Kappenberg wurden durch die Predigten des hl. Norbert, des Stifters des Prämonstratenserordens, für den neuen Orden gewonnen und haben drei ihrer Schlösser, darunter auch die Besitzung Ilbenstadt bei Frankfurt a. M., 1123 in ein Männerkloster umgewandelt, dem alsbald ein Frauenkloster angegliedert wurde. 1803 bzw. 1808 sind diese beiden Stifter säkularisiert worden. Durch die Bearbeitung aller auffindbaren Urkunden — im ganzen zählt die vorliegende Sammlung 732 Nummern — wird ein sicheres Fundament für eine kritische Geschichte der beiden Klöster gelegt. Die Urkunden werden nur als Regest mitgeteilt, jedoch sind die Auszüge bei allen wichtigeren oder aus irgendeinem Grunde charakteristischen Dokumenten sehr ausführlich. Die diplomatische Beschreibung ist mustergültig, die kommentierenden Erläuterungen sind erfreulicherweise ziemlich reichlich ausgefallen. Mehrere glänzend gearbeitete Register (S. 435—511) und gute Reproduktionen der erhaltenen Siegel erhöhen den Wert der mit entsagender Hingebung vorbereiteten Publikation.

11. W. Goetz, Franz von Assisi und die Entwicklung der mittelalterlichen Religiosität (Archiv für Kulturgeschichte, Leipzig 1927, S. 129—149).

Der auf der Breslauer Tagung deutscher Historiker gehaltene Vortrag, meisterhaft auch der Form nach, zieht in glänzender Beherrschung der Quellen und Literatur das Fazit der modernen Forschung über die Person und das Werk des hl. Franz. Goetz beginnt mit der Feststellung, daß die durch Thode (1885) und besonders durch Sabatier (1894) eingeleitete Revolutionierung aller bis dahin geltenden Auffassungen seit langem bereits überwunden ist und mit einer vollständigen Zurückweisung der neuen Theorien geendigt hat. Franziskus ist nicht der Wegbereiter der Renaissance und noch viel weniger der Typus eines modernen religiösen Individualisten, er ist reinstes Mittelalter gewesen. Trotzdem gebührt ihm eine einzigartige Stellung in der Geschichte der mittelalterlichen Religiosität. Franz lebt und verkörpert die religiöse Reaktion gegen die neue italienische Kultur, die unter dem Einfluß der fortschreitenden Geldwirtschaft immer mehr von der diesseitsbetonten, materialistischen Lebensauffassung beherrscht wird. Er, der Laie, wird ohne geistliche Führung der

Schöpfer einer neuen bürgerlichen Religiosität, weil er der erfolgreichste Wiedererwecker urchristlicher Gedanken und Energien gewesen. Diese religiöse Selbständigkeit des Bürgertums hat jedoch mit religiösem Individualismus noch nichts zu tun. Der Heilige hat die mittelalterliche Religiosität nur erweitert, aber nicht über vorhandene Grenzen hinaus; die in ihr wirkenden, noch nicht entwickelten Kräfte hat er nach einer Richtung hin zur Entfaltung gebracht. Erst mit Thomas von Aquin zusammen steht das Ganze mittelalterlicher Frömmigkeit vor uns. Die katholische Kirche feiert ihn mit Recht als ihren Heiligen. Franzens einseitiges, rein religiöses Kulturideal unterlag, aber es unterlag nicht ganz, denn der von ihm entfachte Feuerbrand religiösen Lebens drang verinnerlichend immer wieder in die neue, werdende Kultur ein; so ward die Tragik des hl. Franz trotzdem noch eine Quelle fruchtbarsten Lebens.

12. Anscar Zawart, O. M. Cap., The History of Franciscan Preaching and of Franciscan Preachers (1209—1927). A Bio-Bibliographical Study (Reprint from the Report of ninth Annual Meeting of the Franciscan Educational Conference, S. 241—596), Franciscan Studies No. 7, New York, Joseph F. Wagner, Inc. 54 Park Place, 1927.

Die von nordamerikanischen und kanadischen Franziskanern herausgegebenen Franciscan Studies, deren 7. Heft hier zur Besprechung vorliegt, sind bis jetzt in den deutschen Fachzeitschriften kaum angezeigt worden, obwohl sie u. a. beachtenswerte Beiträge insbesondere zur Geschichte des Lebens und der Theologie Bonaventuras und des Duns Scotus enthalten. Das Werk Zawarts ist nicht, wie man auf Grund des Titels zunächst annehmen möchte, eine zusammenfassende, die großen Linien der Entwicklung und die führenden Persönlichkeiten würdigende Gesamtgeschichte des franziskanischen Predigtwesens, sondern der Untertitel weist auf den Inhalt und das Ziel der Arbeit hin. Der fleißige Verf. hat in mühseliger Sammelarbeit auf Grund des in Bibliographien, Lexicis und in der Zeitschriftenliteratur seines Ordens enthaltenen Materials eine möglichst vollständige Aufzählung der Persönlichkeiten erstrebt, die als Praktiker oder Theoretiker für die Geschichte der franziskanischen Predigt bis in die Gegenwart irgendwie in Betracht kommen. Das Ergebnis der Sammelarbeit ist, daß für die Zeit von 1226 bis 1536 im ganzen 200 und für die Jahre 1517—1927 etwa 1500 Franziskaner nachgewiesen werden konnten, die homiletische Schriften hinterlassen haben; in diese Zahlen sind nicht eingerechnet die Ordensmitglieder zumal der vorreformatorischen Zeit, die nachweislich als Prediger berühmt waren, von denen uns jedoch keine Schriften bekannt sind. Bei Trägern berühmter Namen orientiert Z. verhältnismäßig ausführlich über das Leben und die Schriften und ist bemüht, die Quellen und die Spezialliteratur nachzuweisen. Angesichts der Fülle des Materials ist es nicht überraschend, daß bei der Benützung und Zitierung dieser Literatur und der Quellen sehr ungleichmäßig verfahren wird und vielfach Lücken und Mängel festzustellen sind. Trotzdem wird die Arbeit dankbarst als Nachschlagewerk benützt werden. Sehr bedauerlich ist es jedoch, daß offenbar aus Sparsamkeitsgründen der Schrift ein unglaublich dürftiger Index beigegeben ist. Gerade bei einem bio-bibliographischen Werke hätte nicht nur ein absolut vollständiger Personen- und Sachindex, sondern auch ein ausführliches Ortsverzeichnis geliefert werden müssen. Die zahllosen Prediger zweiten, dritten und geringeren Grades bleiben auf diese Weise fast unauffindbar.

13. P. Girolamo Golubovich O. F. M., Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano, Tomo V (dal 1346 al 1400). Quaracchi presso Firenze Collegio di S. Bonaventura 1927. XII, 441 S. 45 Lire.

Uns liegt der 5. Band des großen Unternehmens des P. Golubovich zur Besprechung vor. M. W. ist in dieser Zeitschrift überhaupt noch nicht auf diese

Achtung gebietende Publikation des dalmatinischen Franziskaners hingewiesen worden, und doch kann niemand, der sich mit der mittelalterlichen Ordens- und Missionsgeschichte beschäftigt, an dieser grundlegenden Quellensammlung, der ungezählte literarhistorische, biographische, geographische u. a. Einzeluntersuchungen beigegeben sind, vorübergehen. Über den Kreis der Kirchenhistoriker hinaus darf dieses bereits fünf starke Bände in Großoktav umfassende Werk auch die Aufmerksamkeit der Kultur- und Handelshistoriker ebensowohl wie der Geographen und Orientalisten beanspruchen. Der 5. Band bietet wiederum eine Fülle des interessantesten, bis jetzt meist unbekannten oder unbeachteten Materials aus der Zeit von 1346—1400, das dem Historiker durch die fachmännische Kommentierung des Herausgebers zur bequemen Benützung an die Hand gegeben wird. Golubovich versteht unter dem „Oriente Francescano" im Sinne der mittelalterlichen Missionare ganz Asien und Nordafrika, d. h. alle Länder von Marokko bis China und zieht die Tätigkeit der Franziskaner in diesen Ländern in den Kreis seiner Untersuchungen. Eine auch nur einigermaßen ausreichende Charakterisierung des ungemein reichen Inhalts des 5. Bandes, der im ganzen 297 Einzelbeiträge vereinigt, ist im Rahmen dieser Anzeige ausgeschlossen. Aus der Reihe der größeren Beiträge hebe ich einiges wenige hervor. S. 1—24: Eine monographische Untersuchung über Nicolo di Poggibonsi und seinen Bericht über seine Reise nach Syrien, Palästina und Ägypten (1346 ff.); S. 117—31: Beiträge zur Geschichte des Kreuzzuges des Herzogs Amadeus VI. von Savoyen (1366—67); S. 220—33: Untersuchungen über die „armenische Chronik" des Minoriten Johannes Dardel (1377—79); S. 282—97: Dokumente zur Geschichte der franziskanischen Märtyrer in Jerusalem vom Jahre 1391; S. 168—79: Über die Pilgerreise der hl. Brigitta von Schweden; S. 347—67 wird erstmals eine dem 14. Jahrhundert angehörende für Orientpilger bestimmte Schrift ediert; S. 370—90: Nachrichten über die Franziskanermission auf Kreta. Drei ausführliche Register erleichtern die Benützung des ausgezeichneten Werkes.

14. Heinrich Schreiber, Die Bibliothek der ehemaligen Mainzer Kartause. Die Handschriften und ihre Geschichte (Zentralblatt für Bibliothekswesen, Beiheft 60), Leipzig, O. Harrassowitz, 1927. XII, 234 S. geb. 16.— M.

Zwei Drittel der heutigen Handschriftenbestände der Mainzer Stadtbibliothek entstammen der ehemaligen Kartause bei Mainz, die 1308 gegründet und 1781 durch den Mainzer Kurfürsten zugunsten der Mainzer Universität aufgehoben worden ist. Es hat nicht wenige mittelalterliche Bibliotheken gegeben, die die Schätze der Mainzer Kartause an Wert übertrafen, anderseits aber sind die Fälle selten, in denen uns wie hier aus einer einzigen Bibliothek eine so große Zahl von Manuskripten (rund 1000) erhalten ist. Weil die Geschichte der Bibliotheken und die Geschichte des geistigen Lebens aufs engste miteinander zusammenhängen, so wird durch die wissenschaftliche Erforschung der Geschichte einer Klosterbibliothek zugleich auch unsere Kenntnis der Klosterkultur erweitert und vertieft. Die Büchersammlung der Mainzer Kartause zählte nicht zu denjenigen Bibliotheken, die durch Klassikerschätze und wertvolle Vätermanuskripte hervorragten und deshalb das Interesse der Humanisten und späteren Gelehrten wachgerufen haben; dafür aber bot diese Bibliothek eine überreiche Fülle an Werken zur spätmittelalterlichen Bibelexegese und wertvolle Schriften aus der asketisch-mystischen Literatur des ausgehenden Mittelalters.

Die vorliegende, aus einer Münchener Dissertation hervorgewachsene Arbeit eines Schülers von P. Lehmann kann als eine mit guter Methode, peinlichster Akribie und mit umfassendem Wissen durchgeführte bibliotheksgeschichtliche Untersuchung bezeichnet werden, die auf ausgedehnten, insbesondere auch archivalischen Forschungen beruht. Die Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt

hat, „die Geschichte der Bibliothek zur Grundlage der Erforschung des literarischen und geistigen Lebens der klösterlichen Gemeinschaft zu machen", ist glänzend durchgeführt. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, eine Vorstellung von dem reichen Ertrag zäher Forscherarbeit zu geben. Alles, was der auch die unscheinbarsten Kleinigkeiten beobachtende Spürsinn des Gelehrten ausfindig machen und mit guter Beobachtungsgabe und durch sein methodisch gezügeltes Kombinationsvermögen zusammenfügen und deuten kann, ist hier schön geordnet vorgelegt. Zur Charakterisierung des Inhalts seien hier wenigstens einige Überschriften von Abschnitten angegeben: Bibliothekspraxis und Bibliotheksordnung im 15. Jahrhundert, Die Laienbibliothek, Die Chorbibliothek, Über die Tätigkeit des Bibliothekars, Über Buchschmuck, Geistiges Leben in der Kartause im Mittelalter, Überblick über den Inhalt der mittelalterlichen Bibliothek, Über die Schicksale der Bibliothek zur Zeit des Einfalls des Markgrafen Albrecht (1552) und zur Schwedenzeit (1631—35). Möge es dem Verfasser recht bald vergönnt sein, die von ihm geplante kritische Edition und wissenschaftliche Erschließung des umfangreichen, dem 15. Jahrhundert angehörenden Katalogs der Bibliothek herauszugeben; dadurch wird die vorliegende wertvolle Studie ihren krönenden Abschluß erhalten.

15. Johannes Bühler, Ordensritter und Kirchenfürsten. Nach zeitgenössischen Quellen. Mit 16 Bildertafeln und einer Karte. Leipzig, Inselverlag, 1927. 474 S.

Der neueste hier anzuzeigende Band der Sammlung „Deutsche Vergangenheit", die damit bereits auf sieben starke Bände angewachsen ist, wird ebensogut wie seine Vorgänger seinen Zweck erfüllen. Die hier in Übersetzung publizierten Texte wollen natürlich nicht der wissenschaftlichen Forschung dienen, sondern möchten möglichst weite Kreise der Gebildeten an die zeitgenössischen Aufzeichnungen selbst heranführen und auf diese Weise tieferes historisches Verständnis und lebendigere Einfühlung in den Geist der Vergangenheit vermitteln. Die erste größere Hälfte der Texte illustriert die wechselreiche Geschichte der Deutsch-Ordensritter und ihres Ordensstaates (S. 11—238, davon S. 11—47 ein vom sachkundigen Herausgeber verfaßter einführender Abriß der Geschichte des Ritterordens). Im zweiten Teil (S. 241—409) werden Texte geboten, die mit führenden Bischofsgestalten und ihrer Bedeutung für die Kultur und Reichsgeschichte des mittelalterlichen Deutschland bekannt machen. Durch die ausgewählten Quellennachrichten werden besonders markante Persönlichkeiten, wie Bruno von Köln, Bernward von Hildesheim, Adalbert von Bremen, Engelbert von Köln und Konrad von Hochstaden dem Leser vor Augen gestellt. Im ganzen werden allerdings nur 13 Bischöfe berücksichtigt, wenn wir von den in einigen zusammenfassenden chronikalischen Berichten (S. 396—409) Erwähnten absehen. Meines Erachtens würde es sich empfehlen, die dargebotenen Texte in manchen Fällen zu kürzen, um dafür noch einige weitere hervorragende Bischöfe zu kennzeichnen. Die historische Einführung und die erläuternden Noten (S. 410 bis 452) zeigen das entschiedene Streben, die Werte und die Denkweise des mittelalterlichen Menschen möglichst sachlich zu erfassen und verständlich zu machen. Auch der Fachmann wird gern, zumal für Vorlesungszwecke, die gut ausgewählten Texte benützen und für diese Handreichung dankbar sein.

16. Koloman Juhasz, Die Stifte der Tschanader Diözese im Mittelalter. Ein Beitrag zur Frühgeschichte und Kulturgeschichte des Banats (Deutschtum und Ausland, Studien zum Auslanddeutschtum und zur Auslandkultur, hrsg. von G. Schreiber, Heft 8/9). Münster i. W., Aschendorff, 1927. 333 S. geb. 8.75 M.

Das alte Tschanader Bistum, eine Gründung des ersten Ungarnkönigs Stephan des Heiligen († 1038), gehört heute nur zum kleinsten Teil zu Ungarn; der

bei weitem größte Teil, darunter der Temesvarer Banat, ist durch den Frieden von Trianon 1919 zu Rumänien bzw. Jugoslavien gekommen. Das vorliegende Werk sammelt und legt chronologisch geordnet, man könnte fast sagen in regestenartiger Form, alle auf die Klöster und Stifter der vortürkischen Zeit (d. h. vor 1552) bezüglichen Quellennotizen vor. Es handelt sich um sieben Benediktiner- und zwei Zisterzienserklöster und außerdem um vier Kollegiatkapitel und zwölf Konvente unbekannter Ordenszugehörigkeit. Im allgemeinen wird davon abgesehen, die meist zusammenhangslosen Einzelnachrichten in größere historische Zusammenhänge zu stellen und ebenso wird darauf verzichtet, den kulturgeschichtlichen Hintergrund mit zur Darstellung zu bringen. Auch für diese schlichte Zusammenstellung des vorhandenen Materials wird der Kirchenhistoriker dankbar sein. Eine Karte und ebenso eine größere Anzahl von guten Abbildungen, die die kümmerlichen baulichen Reste und Trümmer ehemaliger Pracht zeigen, ist dem Buche beigegeben. Das Register ist sorgfältig gearbeitet.

Zur Kirchengeschichte Polens

Von **Karl Völker**, Wien

Reformacya w Polsce, Organ des Vereins zur Erforschung der Gesch. d. Reformation in Polen. hrsg. von Stanisław Kot, Warschau. Jahrgang V, 1928.

Nr. 17/18, 156 S.: Stanisław Bodniak schildert „Den Kampf um das Interim auf dem Reichstag 1556/57“, in dessen Verlauf Sigismund August von sich aus, da eine Verständigung zwischen Adel und Episkopat nicht zu erzielen war, verfügte, daß jede weitere Protestantisierung katholischer Kirchen als Störung der öffentlichen Ordnung bestraft werden sollte, ohne jedoch auf der Durchführung dieser Verordnung zu bestehen. — Oskar Bartels Studie über „Grzegorz Paweł aus Brzezin“ gipfelt in dem gelungenen Nachweis, daß der ehemalige Wittenberger Student und nachmalige kalvinische Pastor und Senior von Krakau die tritheistischen Lehrsätze des Gentilis in der Überzeugung, die Kirchenreform erst dadurch zu Ende zu führen. volkstümlich ausgeprägt habe. Gegenüber Wotschke, auf dessen Arbeit über denselben Gegenstand sich B. wiederholt beruft, verdient seine Feststellung über den Namen des Theologen Beachtung: er hieß nicht Gregor Pauli im Sinne des Sohnes von Paulus, sondern Gregor Paul Zagrob(l)ny, gebürtig aus Brzezin. — Besonders verdient hervorgehoben zu werden die gehaltvolle Arbeit Marek Wajsblums über „Die kleinpolnischen Dytheisten (St. Farnowski und seinen Anhang)“. Unter Kennzeichnung der organisatorischen und literarischen Wirksamkeit ihres geistigen Hauptes Stanislaus Farnowski schildert W. den Aufstieg und Niedergang dieser Sekte, die in der Sandezer Gegend ihren Hauptstützpunkt hatte, im Rahmen der polnischen Reformationsgeschichte, insbesondere im Zusammenhang mit der gegen das altkirchliche Dogma gerichteten Bewegung. Seine Ausführungen über die sozialen Hintergründe des polnischen Protestantismus sowie über die einzelnen theologischen Richtungen desselben eröffnen Perspektiven für eine synthetische Erfassung der polnischen Reformationsgeschichte. — Kazimierz Borzęcki sammelt und ergänzt die Nachrichten „Über Olbracht Karmowski, einen (bisher wenig beachteten) arianischen Dichter“ aus dem 17. Jahrhundert und dessen Familie. — In Fortsetzung seiner Studien über den Sozinianismus beleuchtet Ludwig Chmaj „Die Propaganda der polnischen Brüder in Paris im 17. Jahrhundert“, woselbst z. B. der Philosoph und Mediziner Samuel Sorbière sich auf einen Briefwechsel mit Andreas Wiszowaty einließ, ohne allerdings offen auf die Seite der Sozinianer, die in Frankreich übrigens sogar von den Katholiken als Bundesgenossen im Kampf gegen die Atheisten angesehen wurden,

zu treten. Ch. weist darauf hin, daß die ehemaligen Rakower Zöglinge an den auswärtigen Hochschulen, die sie bezogen, im geheimen für ihre dogmatischen Ansichten warben. — Ludwig Kolankowski veröffentlicht die Listen „der Sejmabgeordneten unter Sigismund August"; aus den Namen lassen sich weitere Schlüsse auf die konfessionelle Zusammensetzung der Reichstage ziehen. — Stanisław Bodniak druckt „den Vorschlag eines anonymen Protestanten zur Kirchenreform vor dem Reichstag 1562/63", worin volle Religionsfreiheit für alle Bekenntnisse unter scharfen Ausfällen gegen die katholische Geistlichkeit gefordert wird, ab. — Marek Wajsblum sucht nachzuweisen, daß die Fausto Sozzini zugeschriebene Erklärung des ersten Teiles des ersten Kapitels des Johannesevangeliums in Wirklichkeit von Lelio Sozzini stamme („Rapsodien des L. S.). — Kazimierz Chodynicki berichtet über „Die Angelegenheit der Brandlegung des evangelischen Bethauses in Gialow in Samogitien" im Jahre 1620 durch den Bischof Stanislaus Kiszka, der auf Grund des Schiedsgerichtes unter dem Vorsitz Christoph Radziwills den Schaden aus eigener Tasche wieder gutmachen mußte. — Wincenty Saks macht aufmerksam auf „Die archivalischen Bestände der evangelisch-reformierten Synode zu Wilna". Stanisław Kot bringt als „Beitrag zu den Beziehungen des Hugo Grotius mit Polen" in Ergänzung seiner früheren Studie einen Brief des Georg Slupecki an denselben über die Wahl Wladyslaws IV.

Nr. 19, 80 S.: Marja Czapska legt eine inhaltsreiche Untersuchung über „Die religiöse Polemik in der ersten Periode der Reformation in Polen" (bis 1572) vor. Sie verfährt in der Weise, daß sie die einzelnen Streitpunkte, wie Kirchenbegriff, Primat des Papsttums, Hierarchie, Ordenswesen, Priesterzölibat, Heiligenverehrung, Bilder- und Reliquiendienst, Sakramente, Messe, Fegefeuer, Ablaß gesondert behandelt und jedesmal den Standpunkt der polnischen Bekämpfer des römischen Katholizismus aus der Haltung der Väter des Protestantismus verständlich zu machen sucht, wobei sie außerdem die dogmengeschichtliche Gestaltung des betreffenden Lehrstückes mit einigen Strichen kennzeichnet. Wenn man auch hierbei nicht allen ihren Aufstellungen ohne weiteres wird zustimmen können — z. B. über Calvins Theokratie, über Luthers Auffassung der Ehe, über Melanchthons Abendmahlslehre —, so wird man doch anderseits es begrüßen müssen, daß sie die führenden Männer der polnischen Reformation, wie Rej, Modrzewski, Seklucyan, Krowicki, in ihrer gedanklichen Abhängigkeit und Selbständigkeit in bezug auf die Zentralfragen der religiösen Bewegung in die richtige Beleuchtung rückt. Cz. hat den einzig möglichen Weg betreten, um die Besonderheit des polnischen Protestantismus im Rahmen des Gesamtprotestantismus zu erfassen. So ist ihre Arbeit in sachlicher wie methodischer Hinsicht als Fortschritt in der Forschung zu bewerten. Zur Abrundung des Gesamtbildes hebt sie auch die entscheidenden Gedankengänge der katholischen Verteidigung hervor. — Gegenüber der immer wieder aufgestellten Behauptung, es sei auf dem Reichstag zu Lublin 1566 ein Ausweisungsdekret gegen die Antitrinitarier zustandegekommen, stellt Stanisław Bodniak fest, „Die Angelegenheit der Vertreibung der Arianer im Jahre 1566" sei an dem Widerstand des Episkopates, der befürchtete, die Ausweisung einer Gruppe der Ketzer könnte als Duldung der andern verstanden werden, sowie an dem Einspruch arianischer Sejma-Abgeordneten gescheitert, wiewohl bei den kalvinischen Senatsmitgliedern die Neigung hierzu vorhanden war. — Den Streit um die Auslegung der unklaren Bestimmung der Warschauer Konfoederation 1573 über die Hörigen, ob bei der Wendung „tam in spiritualibus quam in saecularibus" rebus oder bonis zu ergänzen sei, entscheidet Waclaw Sobieski in seiner Studie „Aber nicht um den Glauben" durch den Nachweis, der betreffende Artikel sei absichtlich so unbestimmt abgefaßt worden, da bei dem an seiner Formulierung beteiligten Kreise eine einheitliche Auffassung nicht zu erzielen war. Als Bekenntnis zur Toleranz hebt er den Zwischenruf des Calviners Peter Zborowski: „Aber nicht

um den Glauben“ im Sinne der Belassung der Hörigen eines evangelischen Grundherrn beim Katholizismus, besonders hervor. — Marjan Hetzman erinnert an „Stanislaw Krzystanowic und seine Polemik mit Bacon von Verulam“. Als Präzeptor polnischer Magnatensöhne erfuhr derselbe auf seinen Auslandsreisen von den Verfolgungen der Katholiken in England unter Jakob I., was ihn veranlaßte, 1606 in Paris ein hauptsächlich Elisabeth herabsetzendes „katholisches Examen“ zu veröffentlichen. Bacon setzte sich mit dieser Schrift bei der Verteidigung der verstorbenen Königin auseinander, ohne allerdings den Verfasser zu nennen. — Aus den Stadtbüchern des Staatsarchivs in Lublin veröffentlicht Alexander Kossowski einige Akten „Über das Leben der polnischen Arianer in Lublin“, besonders über das Schicksal ihres Hauses.

Aus dem Beitrag Stanisław Kots für die Festschrift zu Ehren Alexander Brückners „Jana Kochanowskiego podróże i studja zagraniczne“ (Reisen und Auslandsstudien J. K.s), Krakau 1928, verdient die besonders auf Grund von Königsberger Archivalien — Briefwechsel des Dichters mit Herzog Albrecht von Preußen — gewonnene Feststellung Beachtung, Kochanowski, neben Rej der Mitbegründer der polnischen Nationalliteratur, sei unter dem Eindruck der politischen Wirren vom Protestantismus zum Katholizismus wieder zurückgetreten, ohne daß er jedoch je als Verteidiger der Papstkirche sich hervorgetan hätte. K. macht auch darauf aufmerksam, daß er in seinen religiösen Liedern auch nach dem Anschluß an Rom einen überkonfessionellen Standpunkt beobachtet. Damit erscheint die viel erörterte Frage nach der konfessionellen Zugehörigkeit des Dichters gelöst.

Theodor Wotschke, Der Pietismus im alten Polen. Zur Geschichte der deutsch-lutherischen Gemeinde Wengrow (Abdr. aus Heft 10 der Deutschen Blätter in Polen, 18 u. 17 S., Posen 1927). — Polnische Studenten in Leiden (Abdr. 27. Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven. NF. Bd. III, Heft 4, S. 461—486, Osteuropa-Institut, Breslau 1927). Die Mitarbeiter an den Acta historico-ecclesiastica in Polen (Abdr. aus Heft 12 der Deutschen wissenschaftlichen Zeitschrift für Polen, 63 S., Posen 1928).

Das der zuletzt angeführten Untersuchung W.s beigeschlossene Verzeichnis seiner bisher erschienenen Arbeiten weist 265 Veröffentlichungen auf. Eine bewunderungswürdige Leistung, die in erster Linie, wenn auch nicht ausschließlich, der Erforschung der evangelischen Vergangenheit Polens zugute kommt. W.s Arbeitsweise ist bekannt. Den Hauptnachdruck legt er auf die Erschließung neuer Archivalien, die er teils, sofern sie ihm wichtig erscheinen, wörtlich abdruckt, teils in zusammenhängender Darstellung verarbeitet. So bringt jede seiner Veröffentlichungen neue Einzelheiten, die er hoffentlich selbst noch einmal in Weiterführung seiner Geschichte der Reformation in Polen zu einem Gesamtbild verbinden wird. Die vorliegenden Studien beleuchten die mißliche Lage der Evangelischen in Polen im Zeitalter der katholischen Willkürherrschaft. Die evangelische Gemeinde in Wengrow erhielt damals insofern eine erhöhte Bedeutung, als ihre Pastoren — seit 1651 gab es daselbst neben der reformierten auch eine lutherische, die das Bethaus jener mitbenutzen durfte — unter dem Schutze des preußischen Gesandten auch die Evangelischen der Reichshauptstadt Warschau seelsorgerlich bedienten. Die von dem Lucker Bischof immer wieder verfügte Schließung des Wengrower Bethauses wurde durch die Androhung des preußischen Hofes von Gegenmaßnahmen gegen die Katholiken rückgängig gemacht. Einer der lutherischen Pastoren von W. war der pietistisch gesinnte Joh. Friedrich Bachstrom, aus dessen und des Warschauer Militärpastors Adelung Briefwechsel mit Halle deutlich wird, daß die Frömmigkeitsrichtung Speners und Franckes auch in Polen Anhänger gefunden hatte.

Die Zeitverhältnisse spiegeln auch die 56 von W. in der Gothaer Landesbibliothek aufgefundenen Briefe wieder, die in der Zeit von 1736 bis 1752 zwischen den Herausgebern der Acta historico-ecclesiastica und ihren nicht genannt sein wollenden Mitarbeitern in Polen gewechselt wurden.

Die Zusammenstellung und Würdigung der polnischen Studenten in Leiden — 1635 Höhepunkt des Zuzuges aus Polen (32), seit 1656 nur noch vereinzelte — läßt uns das Abflauen des Protestantismus in Polen im 17. Jahrhundert erkennen. Für die Beziehungen zwischen den Arminianern und polnischen Antitrinitariern sind die Feststellungen W.s wichtig.

Ludwig Chmaj, Samuel Przypkowski na tle prądow religijnych XVIII wieku (S. P. auf dem Hintergrund der religiösen Strömungen des 18. Jahrhunderts). Krakau, Akademie der Wissenschaften. 240 S., 1927.

In Weiterführung seiner Untersuchungen über den polnischen Sozinianismus (s. ZKG. XLIV, S. 136, XLV, S. 624) bringt Ch. in der vorliegenden Arbeit die Wirksamkeit einer Persönlichkeit zur Darstellung, die als ein Sondertypus im antitrinitarischen Lager erscheint. Um nämlich seiner konfessionellen Gemeinschaft die Daseinsmöglichkeit zu sichern, suchte P. in den Fragen, an denen die Gegner „der polnischen Brüder" hauptsächlich Anstoß nahmen, eine Erweichung des radikalen Standpunktes seiner Glaubensgenossen herbeizuführen. Deshalb setzte er sich einerseits für eine positive Wertung des Staates, dem er das Recht zur Führung eines gerechten Krieges der Selbstverteidigung zusprach, ein und betonte anderseits die Göttlichkeit Jesu, den man nicht in die Sphäre des bloß Menschlichen herabziehen dürfe. Dadurch erwuchs ihm eine Gegnerschaft in der eigenen Kirchengemeinschaft, ohne daß er die Ausweisung derselben aus Polen abzuwenden vermochte. Neben der Feststellung dieses Tatbestandes auf Grund neuen Quellenmaterials ist es Ch. darum zu tun, das Gedankengut P.s im Spiegel seiner Zeit zu kennzeichnen. Dabei hebt er besonders die in der Forderung der Toleranz gipfelnde Staatsauffassung P.s sowie die durch denselben im Gegensatz zu „den Neutralen", die äußere Kirchlichkeit ohne innere Überzeugung beobachteten, verkündigte Frömmigkeit der persönlichen Freiheit hervor. In diesem Zusammenhang verweist der Verf. u. a. auf die Auseinandersetzung seines Helden mit Comenius, der dem von P. gepriesenen Verstand die Erkenntnis in göttlichen Dingen nicht zugestehen wollte. In einem besonderen Abschnitt würdigt Ch. Przypkowski als Dichter und Publizisten. Nach der Vertreibung aus seiner Heimat wanderte P. nach Königsberg, wo er am 19. Juni 1670 starb. Dadurch fallen von Ch.s gehaltvollem Buch einige Feststellungen über die Sozinianer auch für die preußische Kirchengeschichte ab. Befremdlich wirkt die Wendung S. 135: „Die Intoleranz und der Neutralismus, die beiden dunkeln Seiten der reformatorischen Bewegung". War es in dieser Hinsicht im römischen Katholizismus anders? Ferner hinterläßt die Glaubensauffassung P.s, wie sie Ch. darlegt, nicht den Eindruck, daß derselbe die Religion des Verstandes unter Ausschaltung des Metaphysischen lediglich auf das Moralische bezogen wissen wollte, mochten auch bei ihm die praktischen Erwägungen im Vordergrund gestanden sein (S. 146).

Zur Geschichte der Inneren Mission

Von **Martin Gerhardt**, Hamburg

Unter den Neuerscheinungen sei zunächst hingewiesen auf:

Gustav von Rohden und Theodor Just, Hundert Jahre Geschichte der Rheinisch-Westfälischen Gefängnisgesellschaft. Düsseldorf, Selbstverlag der Gesellschaft, 1926. 198 S. geb. 2.— M. — Die Kapitel 1—13 dieses Buches stellen einen unveränderten Abdruck der zum 75jährigen Jubiläum der Gesellschaft erschienenen Geschichte derselben aus der Feder ihres damaligen Geschäftsführers Dr. von Rohden dar. Am wertvollsten ist in diesem Abschnitt die Darstellung von Theodor Fliedners Gedanken über Gefängnisreform und seiner Arbeit zu ihrer Verwirklichung im Dienst der Gesellschaft. Sie erfährt im Anhang eine Ergänzung durch dankenswerte Mitteilungen „aus Fliedners Handakten" (S. 133 ff.). Etwas mehr wüßte man gern noch über die Schwierigkeiten, die sich zeitweilig aus der interkonfessionellen Zusammensetzung der Gesellschaft ergeben haben, wovon die Mitteilungen „aus dem Familienarchiv des Grafen Spee" (S. 140 ff.) einiges ahnen lassen. Der jetzige Geschäftsführer Theodor Just hat im 14. Kapitel die Geschichte der Gesellschaft bis zum Jahre 1926 fortgeführt und auch den Anhang ergänzt.

An Lebensbildern gehören hierher:

Helene Matthies, Ein Weltkind Gottes. Amalie Sievekings Werden und Werk. Hamburg, Ernte-Verlag, 1927. 267 S. geb. 5.80 M. — Wenn auch die Wissenschaft durch dies in frei erzählender Form ohne strikte Bindung an den historischen Verlauf gestaltete Lebensbild keine Bereicherung erfährt, so kann es doch dazu dienen, das Lebenswerk der „Tabea des Nordens" trefflich zu veranschaulichen.

In die jüngste Vergangenheit der Inneren Mission führt uns Erica Hennig: Martin Hennig. Ein deutscher Erzieher. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, 1927. 236 S., geb. 5.80 M. — Die Witwe des dritten Direktors des Rauhen Hauses bietet mit diesem Buch ein mit tiefem Verständnis für die Arbeit ihres Mannes frisch und lebendig geschriebenes Lebensbild. Sie schildert Hennigs Werdegang, seine Arbeit als Agent des Ostdeutschen Jünglingsbundes und seine langjährige Leitung des Rauhen Hauses. Manches wird etwas einseitig Gold in Gold gemalt. Aber man nimmt das gern in Kauf in einer Darstellung, die so trefflich das kerndeutsche, evangelische Erziehungswerk eines echten Wichernschülers veranschaulicht. Die am Schluß zusammengestellte Bibliographie zeigt, wie viel Arbeitsgebiete der Inneren Mission Hennig zu befruchten suchte. Leider fehlt dem Buch ein Namenregister, das bei einer eventuellen Neuauflage nicht vergessen werden dürfte. Ein paar Versehen seien zum Schluß richtig gestellt: S. 36 und 75 ist der schlimme Druckfehler Rietschl statt Ritschl stehen geblieben. Die Bemerkung über die Agentur S. 50 läßt nicht erkennen, daß sie unter diesem Namen schon lange bestand, und zwar keineswegs als der erste christliche Schriftenverlag. S. 93: lies Fry statt Frey. S. 98: Louis Wichern starb 1871, nicht 1870. S. 129: Wichern-Denkschrift erschien 1849, nicht 1848. S. 173: Eine „feste Begriffsbestimmung" der Inneren Mission fehlt bei Wichern keineswegs, nur wird sie bei ihm immer reicher und inhaltvoller mit dem Wachstum seines Lebenswerkes.

Zwei wertvolle Monographien stellen Heft 1 und 2 der „Arbeiten aus dem Forschungsinstitut für Fürsorgewesen in Frankfurt a. M." dar, entstanden auf Anregung von Professor Dr. Chr. J. Klumker, und zwar Heft 1:

Hans Scherpner, Die Kinderfürsorge in der Hamburgischen Armenreform vom Jahre 1788. Berlin, Carl Heymanns Verlag, 1927. VII, 83 S. brosch. 5.— M. — Auf Grund sorgfältiger Aktenstudien im Hamburgi-

schen Staatsarchiv behandelt der Verf. in 6 Kapiteln in wohltuend sachlicher Darstellung: 1. Die Sorge für arme Kinder vor den Reformversuchen am Ende des 18. Jahrhunderts, 2. Die grundsätzliche Stellung der Kinderfürsorge in der neugestalteten Armenpflege, 3. Die Industrieschule, 4. Die Lehrschule, 5. Die Verselbständigung der Kinderfürsorge, 6. Die Fürsorge für besonders vernachlässigte und gefährdete Kinder. Einleitung und Schluß beleuchten treffend den Zusammenhang mit verwandten Reformbestrebungen der Aufklärung, der auch sonst gut herausgearbeitet wird. Im Anhang werden einige besonders instruktive Aktenstücke abgedruckt. Einzelheiten bleiben natürlich strittig, so z. B. die Frage, ob man das Lebensgefühl vor Ausbruch der französischen Revolution als „geradezu eschatologisch" bezeichnen kann (S. 1). S. 11, Anm. 3 durfte der Hinweis auf J. Geffcken: Johann Winckler und die Hamburgische Kirche in seiner Zeit (1684—1705), Hamburg 1861, nicht fehlen. Sonst vermisse ich in den reichhaltigen Literaturangaben nur die neue Biographie Karl Sievekings aus der Feder seines Enkels Heinrich Sieveking, 1. Teil, Hamburg 1923, 2. Teil, Hamburg 1926.

Heft 2 bringt eine Studie von Karl Ruth, Die Pädagogik der süddeutschen Rettungshausbewegung. Chr. H. Zeller und der schwäbische Pietismus. Ebenda, 1927. VII, 87 S. brosch. 5.— M. — Auch diese Arbeit beruht auf fleißigen Quellenstudien, wobei dem Verf. handschriftliches Material aus Beuggen, Lichtenstern, Kornthal und Basel zur Verfügung stand. Im Hauptteil, Kapitel 3—7, werden die innere Organisation der Rettungshäuser, der Unterricht im Rettungshaus, die Handarbeit als Erziehungsmittel, die Anstaltsfeste, der Erfolg der Rettungshausarbeit und die Sorge für die entlassenen Kinder behandelt. Die ersten beiden Kapitel, welche eine geschichtliche Eingliederung der süddeutschen Rettungshausbewegung versuchen, fußen einseitig auf Weber und Troeltsch und geben ein schiefes Bild des Neupietismus und seiner Erziehung. Dürftig ist leider die „kritische Würdigung" am Schluß ausgefallen (S. 68ff.). Wenn der Verfasser hier zu der Feststellung gelangt, daß die Pädagogik der Rettungshäuser auf „stark eingeengter Anschauung vom Wesen des Menschen und des Lebens überhaupt" beruht, so beweisen diese und ähnliche Urteile, daß ihm für das tiefste Wesen einer bewußten evangelischen Erziehungsarbeit noch das nötige Verständnis fehlt. (Für Einzelheiten darf ich auf meine ausführlichere Besprechung in der Theologischen Literaturzeitung, 53. Jahrg., Nr. 14, Sp. 324f., verweisen.)

Ein Thema, das heute besonders aktuell ist, behandelt Wilhelm Dockhorn: Die christlich-soziale Bewegung in Deutschland. Kritischer Beitrag zur Frage ihres religiösen und kulturell-gesellschaftlichen Untergrunds, ihrer Idee und Geschichte, ihrer Verdichtung in die Gestalt der christlichen Arbeiterbewegung und ihrer Stellung im modernen Werdeprozeß. Halle a. S., Buchhandlung des Waisenhauses, 1928. VIII, 149 S. kart. 4.— M. — Es ist an sich gewiß verdienstvoll, wenn ein Nichttheologe den Versuch einer Gesamtschau der christlich-sozialen Bewegung unternimmt. Aber befriedigen kann die hier dargebotene Arbeit nicht. Nach einer von unglücklichen Wortbildungen strotzenden Einleitung („Die Grundzüge des christlichen Theismus und dessen historisches Verhältnis zu Geist und Gesellschaft des Abendlandes") behandelt der Verfasser zunächst „die Phase politisch-praktischer Auseinandersetzung sozial-orientierter Geistlicher mit der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Entwicklung" und subsumiert hier 1. Wichern und die Innere Mission, 2. Kolping und die katholischen Gesellenvereine. Es spricht nicht für tiefgründige Kenntnis der Geschichte der Inneren Mission, wenn der Verfasser behauptet, die Innere Mission sei, im Unterschied zum Katholizismus, organisatorisch zu stark zusammengeballt gewesen (S. 24). Eher war das Gegenteil der Fall. Ebenso scheint er nicht zu wissen, daß „die intensive Missionierung durch das freie Wort" (S. 27) seit Jahren wieder im Mittelpunkt der inneren Missionsarbeit steht. Er

geht dann weiter über zu einer „Phase theoretisch-politischer Auseinandersetzung sozial-orientierter Geistlicher und der verfaßten Kirche mit der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Entwicklung“, die auch wieder nach Katholizismus und Protestantismus getrennt behandelt wird. Daß hier eine Darstellung Kettelers heute noch an Vigeners glänzender Biographie des Mainzer Bischofs vorübergeht, ist eine Unterlassungssünde, die auch einem Anfänger nicht zu verzeihen ist. Ähnliche Flüchtigkeiten finden sich auch weiterhin. Stoecker wird konstant mit ö geschrieben und Wichern erhält die Vornamen Johannes Heinrich statt Johann Hinrich (S. 149; nie anders!). Seine gesammelten Schriften hat übrigens Joh. Wichern nicht allein herausgegeben! Der letzte Abschnitt behandelt „Das Aufkommen der christlichen Arbeiterbewegung und die praktische und theoretisch-politische Auseinandersetzung der organisierten christlichen Arbeiterschaft mit der sozial-wirtschaftlichen Entwicklung“. Die ganze Arbeit läßt einen soliden Unterbau durch sorgfältiges Quellenstudium schmerzlich vermissen.

Besprechungen

Alexander Cartellieri, Weltgeschichte als Machtgeschichte 392—911. Die Zeit der Reichsgründungen. München und Berlin, R. Oldenbourg, 1927. XXVI, 398 S. Geh. 18.50 M., geb. 20 M.

Der Titel dieses Werkes drückt vollkommen aus, was sein Verfasser meint und bietet, und zeigt damit sogleich die hervorstechendsten Eigenschaften des Buches: Nüchternheit und bewußte Klarheit der Arbeitsweise. C. ist nicht nur als Verfasser der Geschichte Philipps II. August, auf die er selbst im Vorwort Bezug nimmt, bekannt, sondern neuerdings auch mit sehr andersartigen größeren, zusammenfassenden Werken hervorgetreten, wie den Grundzügen der Weltgeschichte (1919, 2. Aufl. 1922) und einer Geschichte der neueren Revolutionen vom englischen Puritanismus bis zur Pariser Kommune (1642—1871; 1921). Diese Bücher zeigen gemeinsam mit dem jetzt vorliegenden das starke und lebendige Bestreben, entsprechend den Schwierigkeiten und Bedürfnissen der Nachkriegszeit, möglichst vielen Stoff in möglichst einfacher, faßlicher Form, dabei stets mit allgemeineren lehrhaften Gedanken durchsetzt, darzubieten. Man kann C. in diesen seinen Bestrebungen unter den Historikern der jüngsten Zeit am ersten neben Dietrich Schäfer stellen, auch inhaltlich ist seine Gedankenwelt der des älteren Historikers am nächsten verwandt.

Im vorliegenden Werk bietet er einen knappen und klaren Überblick über die Weltgeschichte als großes staatliches Geschehen, vorwiegend in Europa (dem romanisch-germanischen und in Byzanz), aber auch in den Reichen des Islam (Nordafrika und Vorderasien) von 382—911. Die Darstellungsweise ist sehr klar und nüchtern, stark auf das Tatsächliche beschränkt, mit Gedanken und Reflexionen des Historikers nur in der Richtung auf die Hervorhebung des Machtelementes in der Weltgeschichte, der psychologischen Verständlichmachung, der großen Machthandlungen durchsetzt. Die Originalquellen zur Begründung der vorgetragenen Darstellung werden nur selten genannt, dagegen die neueren und neuesten Darstellungen anderer Forscher ausgiebig berücksichtigt und in musterhafter Kürze zitiert; auch Einzelforschungen und kleinere Arbeiten finden sich genannt und verwertet, zum Teil allerdings wohl in etwas zufälliger Auswahl. Im ganzen wird man gern anerkennen, daß der Verfasser seiner selbstgestellten Aufgabe, in kompendiumartiger Weise zu Lehrzwecken einen Überblick über die wichtigsten äußeren Geschehnisse in den hier gewählten Zeitgrenzen zu geben, mit Geschmack und eindringlichem Bemühen um alle heute erreichbare Erkenntnis gerecht geworden ist.

Selbstverständlich ist das nur ein Teil der vollen Weltgeschichte der behandelten Zeit. Über die großen damaligen geistigen Wandlungen, das geistige Altern und Müdewerden der antiken Welt, die gesamte innere Fortbildung des Christentums, die Christianisierung und Verkirchlichung der Germanen usw. findet man nirgends Ausführliches, nur hier und da knappe Andeutungen, vor allem am Schluß eines jeden Buches einen zusammenfassenden Rückblick von je ein bis zwei Seiten. Dabei ist die Ideologie des Machtgedankens, wie sie hier geboten wird, vom Individualismus und der Selbstzerfleischung der Germanen, vom siegreichen römischen Machtgedanken, von der Notwendigkeit und Unentbehrlichkeit der Macht zur Bändigung der wilden Triebe der Menschen, zu ihrer Verteidigung gegen die Unkultur usw. zwar durchschnittlich und allgemein bekannt, aber nicht schroff einseitig; ein Streben nach allseitigem Verständnis der Erscheinungen tritt öfters wohltuend zutage. Freilich, wer volle konkrete Anschauung und individuelle geistige Lebendigkeit in der Geschichte liebt und sucht, wird in dem abstrakten und inhaltlich doch einseitigen Zug dieser großen starren Linien nirgends auf seine Rechnung kommen. Aber wer den Band als ein zuverlässiges, von einem Forscher erarbeitetes Grundschema eines Hauptteils der Weltgeschichte, als Mittel zur weiteren Einarbeitung und selbständigen Durchdringung dieses Stoffes benutzt, wird überall die sichere Führung und zuverlässige Orientierung mit Dank empfinden. Auch eine als möglich hingestellte Fortsetzung des Bandes zur Darstellung der „großen Gestalten der alten deutschen Kaiser“ wird man nur erhoffen und wünschen können; denn Cartellieri gehört auch für den, der seinen Standpunkt vielleicht nicht teilt, zu den gegenwärtigen deutschen Historikern, die Eigenes und Beachtenswertes zu bieten haben.

Erlangen. *B. Schmeidler.*

Walter Klein, Die St. Johanneskirche zu Gmünd. Frankfurt a. M. Kommissionsverlag und Herstellung von H. L. Brönners Druckerei, 1928. = Gmünder Kunst, Band VI. 140 S.

Es ist durchaus zu begrüßen, daß man in Gmünd bestrebt ist, die Denkmäler der schönen Stadt in eingehenden, mit zahlreichen guten Bildern ausgestatteten Schilderungen weiteren Kreisen nahe zu bringen. So beschreibt und würdigt im vorliegenden Bande Walter Klein die Johanneskirche — im ganzen zutreffend und jedenfalls erfreulich warm und anschaulich. Eine strengere Analyse freilich des Baus und seiner Formenwelt hat der Verfasser nicht unternommen. Da verläßt er sich mehr auf andere. Und so versucht er auch nicht, die Kunst, die hier erscheint, in die Entwicklung der romanischen Bauwelt genauer einzuordnen. Der häufig wiederkehrende Hinweis auf Oberitalien ist doch zu summarisch. Der Verfasser nimmt offenbar an, daß die Steinmetzen — mindestens überwiegend — unmittelbar dorther kamen. Das trifft schwerlich zu. Und wenn der Verf. schon die Gmünder Kunst „staufisch“ nennt und auch einmal an Andlau erinnert oder auf St. Fides (nicht „Fidelis“, S. 119) in Schlettstadt hinweist, so hätte er nur diese Ansätze weiter verfolgen sollen. Er hätte dann bemerkt, daß die Gmünder Kunst mit der oberrheinischen, insbesondere der elsässischen sehr nahe verwandt ist. Im Elsaß gibt es die mit Rundstäben besetzten Pfeilerkanten (S. 45) ebenso wie die schweren Bandrippen (S. 120), gibt es die Halbpalmettenranke (S. 54), die Bandmuster (S. 110f.), die gekreuzten Bänder mit Kugeln (S. 35. 39), die verflochtenen Ringe (S. 48), die Blattkränze und den Omegafries (am Fuß der Fenstergeschosse des Turms, S. 15), die Reihen großer Blumen (von Haus aus ein lothringisches Motiv, S. 34), gibt es endlich auch die Tiere auf den Fensterbänken (S. 82ff.), die hockenden Gesimsträger (S. 87f.) und das klagende Männlein (S. 127). Und diese Dinge sind zum Teil ganz unitalienisch, zum andern Teil stark oberrheinisch umstilisiert. Ich will nun nicht etwa behaupten, die ganze Formenwelt von Gmünd komme geradeswegs aus dem „stau-

fischen“ Elsaß. Hüten wir uns vor vorschnellen Verallgemeinerungen. Aber hier liegt das eigentliche Problem. Es ist zu fragen: wo (und wann) bildet sich diese schmuckfrohe Kunst allererst aus? welche Quellen haben sie gespeist? wie und wo entwickelt sie sich weiter? Dann erst wird man zeigen können, an welcher Stelle die Johanneskirche in den Gesamtablauf einzuordnen ist.

Auch der Plastik gegenüber hat der Verfasser die eigentlichen kunstgeschichtlichen Probleme nicht gesehen. Ihn beherrscht so sehr die Vorstellung, das alles müsse irgendwie vom germanischen Holze herkommen (es wird davon noch zu reden sein), daß er die nächstliegenden Fragen gar nicht stellt. Das doch immerhin beträchtliche Sitzbild der Muttergottes in Stein am Südwestpfeiler soll an goldüberzogene Holzbilder erinnern. Aber ob diese Maria mit dem Kinde nicht etwa steinerne Vorläuferinnen in Schwaben selbst hat, wird nicht erörtert. Ja der Holz-Wahn und Oberitalien spuken so gewaltig in der Phantasie des Verfassers, daß er auf die groteske Vermutung verfällt, die bekannte Zedernholzgruppe der Kreuzigung im Dom zu Bologna könnte das „Vorbild“ der Kreuzigung im Bogenfeld des Hauptportals der Johanneskirche gewesen sein (S. 59)! Die beiden Gruppen haben auch nicht das Geringste miteinander zu tun.

Aber gleichviel: offenbar sucht der Verf. das Verdienst seiner Arbeit nicht im Kunstgeschichtlichen. Ihm ist es um anderes zu tun. Wenn er uns da entschädigt, werden wir jene Unterlassungen und Irrtümer nicht tragisch nehmen. Den weitaus größten Raum in seinem Buch nimmt die Würdigung und Deutung des plastischen Schmucks der Johanneskirche in Anspruch. Es gilt, den deutschen Charakter und den geheimnisvollen tiefen Sinn dieser Bildwerke aufzuzeigen. Die Grundanschauung ist diese: zunächst ist die eigentliche Baudekoration germanisch. Sie ist allererst von den Langobarden in Oberitalien geschaffen und dann zu Ende des 11. und im Anfang des 12. Jahrhunderts ebendort wiederbelebt worden. Sie trägt die Merkmale ihrer Herkunft aus dem Holzbaustil der Germanen sinnfällig an sich: Kerbschnitt, Diamantierung, Schachbrettmuster, Flechtbänder, Verknotungen, die holzgemäße Umstilisierung auch andersartiger (antiker und orientalischer) Elemente wie der Palmettenranken und der phantastischen Tierfiguren.

Zu dieser These, die ja bekanntlich Albrecht Haupt mit besonderem Nachdruck vertreten und Strzygowski neuerdings auf seine Weise wieder aufgenommen hat, muß man immer wieder sagen, daß wir die Holzbaukunst der Germanen des 5. Jahrhunderts nicht kennen, und daß die Tatsache, daß sie — später — den Kerbschnitt und einiges andere von dem Genannten in ihrer Holzschnitzkunst auch anwenden, schlechterdings nicht beweisen kann, daß sie jene sogenannte langobardische Stein- und Stuckdekoration des 5. und 6. Jahrhunderts erfunden hätten. Man wird sich vielmehr erinnern müssen, daß nach Riegl der Kerbschnitt schon auf römischen Militärschnallen des 3. Jahrhunderts — gefunden in Ägypten — vorkommt, daß es „langobardische“ Ornamentik auch auf dem Boden Vorderasiens und Griechenlands (z. B. auch auf der Akropolis!) gibt, und daß sie also weit eher orientalisch-byzantinisch, als germanisch ist. Wie unklar jene Begriffe sind, mag man endlich daraus ersehen, daß die Schachbrettmuster und die Bandgeflechte doch weit eher aus der Textilkunst als aus der Holzschnitzerei abgeleitet werden können: ein technologischer Beweis mindestens für ihre Herkunft aus dem Holzstil läßt sich nicht führen.

Es soll gar nicht bestritten werden, daß den Germanen jene abstrakte Ornamentik zugänglicher war, als die vegetabile oder gar figürliche der griechisch-römischen Antike; auch nicht, daß sie sie demgemäß mit Verständnis und Liebe aufnahmen und weiterbildeten. Freilich wissen wir nicht, welchen Stammes die Steinmetzen waren, die in Oberitalien, Frankreich, in der Schweiz und am Rhein bis ins 8. Jahrhundert solche Dinge machten. Aber einerlei: auch auf nun überwiegend germanischem Boden ist dergleichen entstanden. Nur erfunden haben die Germanen den Stil nicht, und ein Holzstil ist er nicht.

Übrigens könnte man sich diese Überschätzung des Germanischen zur Not schließlich noch gefallen lassen. Aber jener ganze Gedankengang zeitigt doch bisweilen allzu törichte Schlüsse. Auf S. 51 lesen wir, Portale mit Sturz- und Entlastungsbogen seien „aus dem Zimmermannsstil übernommen". Wo in aller Welt gibt es wohl in einem richtigen Holzhaus über einer Tür einen Entlastungsbogen?! Und ebenso unmöglich ist die Behauptung, der freistehende Glockenturm verkörpere eine „Erinnerung an die germanischem Einfluß entwachsenen ravennatischen Vorbilder". Hier artet die Germanomanie in groben Unfug aus.

Zum andern bemüht sich der Verf. um eine Deutung des figürlichen Schmuckes der Johanneskirche, dessen Reichtum ja immer wieder phantasiebegabte Interpreten auf den Plan gerufen hat. Er schließt so: Es gab eine germanische Ornamentik der Tiere und Trolle, der Riesen und Zwerge. Sie erhielt ihre monumentale Form vornehmlich durch die Langobarden in Oberitalien. Im 11. und 12. Jahrhundert neu belebt, wurde sie durch wandernde oberitalische Steinmetzen weit verbreitet (S. 13f.). „Sie wäre aber doch nicht in diesem Umfang möglich gewesen, wenn nicht der alte Sagenkreis im Volke selbst lebendig geblieben wäre und in der zähen Beharrlichkeit der Landbewohner neue Nahrung gefunden hätte" (S. 14). Ein Beispiel, die Darstellung der Jagd oben am Turm: „Im rasenden Lauf der um den Turm stürmenden Meute hätten wir den im Volk nicht erstorbenen Glauben an Wotans teuflisches Heer, das die vom Irrwahn und Aberglauben erfüllten Geister ... zur Hölle führt" (S. 124). Sehr hübsch, aber ein Einfall, dem man mit demselben Recht ein halbes Dutzend anderer gegenüberstellen kann. Nein, solches Raten und Deuten ist Dilettantismus. Es gibt doch nur einen Weg, auf diesem dunklen Feld zu haltbaren Ergebnissen zu kommen. Es muß für jedes einzelne Motiv ermittelt werden: wo taucht es zum erstenmal auf? was ist sein ursprünglicher Sinn? was haben sich die, die es jetzt und hier anwandten, dabei gedacht? Wie diese Fragen beantwortet werden können, dafür gibt es längst vortreffliche Muster. Um nur eines zu nennen: Adolf Goldschmidt hat eine große Anzahl von Motiven der dekorativen Plastik in vorbildlich klarer Weise aus dem Psalter erklärt (Albanipsalter. Berlin 1895). Anderes bietet die sonstige wissenschaftliche Ikonographie. Freunde dieses Gebietes sollten sich an die mittelalterliche Literatur machen: solange es nicht gelingt, den ursprünglichen und eigentlichen Sinn auch solcher Motive, wie die Jagd, aus der Literatur zu erklären, bleibt ihre Deutung Willkür. Wie die kämpfenden Ritterpaare, die Löwen und Drachen usw. (Goldschmidt a. a. O., S. 47ff.), und wie der König Theoderich an San Zeno in Verona, so hat doch höchstwahrscheinlich auch die Artussage und die Tierfabel an der Kathedrale zu Modena, so hat ganz gewiß auch die wilde Jagd am Turm unserer Johanneskirche zunächst einen geistlichen Sinn. Ihn zu finden, ist ein keineswegs aussichtsloses Verlangen. Nur wird das nicht auf dem Weg mehr oder weniger geistreicher Vermutungen gelingen, sondern allein auf dem Weg des Studiums der in Frage kommenden mittelalterlichen Literatur. Unser Verfasser zeigt einige Ansätze zu einem solchen ernsteren Bemühen. Er zitiert den Physiologus und hat auch sonst von den Quellen der wissenschaftlichen Ikonographie allerlei Kenntnis. Um so mehr ist zu bedauern, daß er dann doch mehrfach wieder jenem bodenlosen Herumraten verfällt.

Zum Beschluß: wenn wir so auch auf diesem Gebiet auf wissenschaftlichen Ernst dringen, so soll man uns nicht „humanistisch eingestellten Historismus" vorwerfen (S. 13). Das Entweder — oder ist vielmehr: Wissenschaft oder Dilettantismus. Und endlich: auch der Einwand, daß wir aus derselben Einstellung heraus keinen Sinn für die volkstümliche Seite, für das Spezifisch-Deutsche dieser romanischen Kunst hätten, trifft uns nicht. Man dient der Ehre der deutschen Kunst nicht durch vage Hypothesen. Ihren Ruhm kann auf die Dauer nur vermehren, was aus der Wahrheit ist.

Frankfurt a. M. *Rudolf Kautzsch.*



Hans Fink, Die Kirchenpatrozinien Tirols. Ein Beitrag zur tirolisch-deutschen Kulturgeschichte. Passau 1928, Verlag des Instituts für ostbairische Heimatforschung. 246 S. 10.— M.

Durch die vorliegende Untersuchung ist die den gleichen Gegenstand betreffende von Kroeß-Weingartner (1912) überboten. Sie legt einleitend „Allgemeine Gesichtspunkte" für die Patroziniumsforschung dar, unter Bevorzugung der induktiven Methode im Hinblick auf das Wann, das Woher und die Motive, die zur Wahl des Patroziniums führten (S. 6), das heißt mit Einrechnung sämtlicher Begleitumstände und Überlieferungen, die für die Feststellungen in Frage kommen (S. 4) und erst so diese Spezialforschung befähigen, der übrigen Geschichtserforschung zu dienen. So kommt eine wechselseitige Beleuchtung der Siedlungsgeschichte in den aufeinander folgenden Schichten zustande, wird, wie in der Untersuchung von Farner, die das westlich angrenzende Graubünden betraf, der Gang der alten Römerstraßen untersucht und fortgehend auf die Wandlung der wirtschaftlichen Verhältnisse im Rahmen des weltgeschichtlichen Ganges mit den den Gegenstand hervorragend bedingenden Faktoren Rücksicht genommen, aber im Gegensatz zu Farner (vgl. ZKG., NF. VII, S. 618, und L. Pfleger im Hist. Jb. der Görres-Gesellsch. 46, 1, 1926, S. 123 ff.) gewagte Hypothesenbildung vermieden. Eine römische Fundkarte sollte beigelegt werden (S. 13); dieselbe wurde aber, wie der Verlag der Zeitschrift auf mein Befragen mitteilt, überflüssig, weil durch die Arbeit von Cartellieri über die Brennerstraße überholt. Es stellt sich heraus, daß im westlichen Vintschgau fränkischer, im Unterinn- und Pustertal bayrischer Einfluß überwog. Auf die kirchliche Zugehörigkeit des Landes zu den verschiedenen Bistümern wird nicht sonderlich Rücksicht genommen, aber ein Kapitel über die Bistumspatrone vorgelegt (S. 188 ff.). Im übrigen hält sich die Anordnung wesentlich an die erschließbare zeitliche Aufeinanderfolge der wichtigeren Heiligenpatronate, von denen des Laurentius und Petrus an, unter Weglassung der besonders häufigen Marienkirchen, aus denen keine Schlüsse gezogen werden können (S. 204). Sonstige Heiligenpatronate sind in Sonderkapiteln gruppenweise (Drachenheilige, Pilgerpatrone) zusammengestellt, und es wird zudem auf Zusammenhänge mit der Natur (Flur- und Vieh-, Waldpatrone, Wetterheilige) und sonstige Abzweckung (Spitalpatrone) Bezug genommen, doch Anlehnung an heidnische Vorstellungen und Gebräuche durchschnittlich nur als nachträgliche Übernahme zugestanden. Um das zerstreute Material über einzelne Heilige fruchtbar zu machen, hätte sich die Beigabe noch eines Registers über diese empfohlen. An Heiligenlexika benutzt Verf. noch nicht die von Holweck (1924) und Baudot (1925). Die Untersuchung verdient, weil tief in den Gegenstand eindringend und methodisch musterhaft, Berücksichtigung für jeden Zweig der Patrozinienforschung.

Betheln (Hann). *E. Hennecke.*

Franz Strunz, Johannes Hus. Sein Leben und sein Werk. Mit einer Auswahl aus seinen pastoralen Schriften und Predigten. Otto Wilhelm Barth-Verlag, München-Planegg 1927. 144 S.

Es ist verdienstlich, daß St. in einer Zeit, da Hus im Zusammenhang mit der Entstehung der tschecho-slovakischen Republik wieder viel genannt wird, durch die vorliegende Veröffentlichung die Aufmerksamkeit der deutschen Leserkreise auf den Prager Magister lenkt. Die äußerlich fein ausgestattete Schrift beruht auf einem gründlichen Studium der einschlägigen deutschen und tschechischen Literatur; sie ist aber so gehalten, daß ungeachtet ihrer wissenschaftlichen Höhenlage auch gebildete Laien sie mit Erfolg auf sich wirken lassen werden. Den Kern der Veröffentlichung bilden sechs heute schwer zugängliche Predigten des böhmischen Reformators in guter deutscher Übersetzung, die in ihrer geschickten Auswahl einen unmittelbaren Eindruck seiner Denkweise vermitteln. In der Einführung entwirft St. eine eindrucksvolle Lebensskizze von Hus, dessen

Stärke er in erster Linie in seiner die Grundanschauung Wiklefs popularisierenden Predigtweise, aber nicht in seiner Gelehrsamkeit erblickt. Von den zahlreichen Abbildungen verdienen besondere Erwähnung die über den Konstanzer Prozeß aus dem Leitmeritzer Kantionale, da aus denselben hervorgeht, daß der von Holbein stammende Hus-Typus mit dem mageren, bartumrahmten Gesicht in Wirklichkeit den Freund und Bekenner desselben, Hieronymus, darstellt, während Hus selbst bartlos und vollwangig war. Über diese und andere Fragen der Hus-Forschung gibt die beachtenswerte Schrift von St. Auskunft.

Wien. *Karl Völker.*

Richard Krebs, Der Bauernkrieg in Franken, 1525 (Zwischen Neckar und Main. Heimatblätter des Bezirksmuseums Buchen E. V. 8. Heft). 71 S. 1925.

Karl Seith, Das Markgräflerland und die Markgräfler im Bauernkrieg des Jahres 1525 (Heimatblätter „Vom Bodensee zum Main“, Nr. 28). 168 S. Karlsruhe i. B. 1926.

Unter den Arbeiten zur Geschichte des Bauernkrieges, zu denen das Säkularjahr 1925 anregte, gibt es soweit ich sehe, nur einige wenige, die für die Wissenschaft in Betracht kommen. Die meisten begnügen sich damit, auf Grund von willkürlich gesammelten und gedeuteten Einzelheiten ein Gemälde zu entwerfen, für deren Hintergrund der Farbentopf der materialistischen Geschichtsanschauung noch immer Farbe genug enthielt. Unter den wertvolleren Arbeiten ragen die beiden oben genannten hervor, auf die ich die Aufmerksamkeit der Forschung eben deshalb lenken möchte. Was diesen beiden Arbeiten vor allem ihren Wert verleiht, ist, daß sie trotz mancher Zugeständnisse an ältere Anschauungen, für die sie jedoch in dem von ihnen genauer durchforschten Gebiet keine neuen Anhaltspunkte finden konnten, mit nüchternem Ernst und einem durch Beobachtungen an der Gegenwart geschulten Blick für die Eigentümlichkeiten solcher Massenbewegungen die Akten nach allen Richtungen durchstudierten, um ihnen die Antwort auf jede mögliche Frage abzugewinnen. Durch größere Selbständigkeit erfreut dabei noch Krebs, der zwar im wesentlichen nur den Bauernkrieg in Franken als den Teil desselben darstellen wollte, in dem die Bewegung gewissermaßen ihren dramatischen Höhepunkt erreichte. Aber die fein und besonnen abwägenden Urteile und der weite Horizont, den er seiner Arbeit gab, verraten, daß wir es hier mit einem guten Kenner der Bewegung auch in anderen Gebieten zu tun haben, und verpflichten die Wissenschaft zur Beachtung der Arbeit auch über den von ihm selbst bezeichneten Kreis hinaus. Dagegen konnte Seith zwar eine Menge recht wertvoller Einzelzüge beibringen, aber an der geistigen Kraft, auf Grund des abweichenden Bildes von der Bewegung, das sich ihm gestaltete, Kritik an den älteren Ansichten zu üben — an dieser Kraft gebrach es ihm —, vielleicht infolge einer Art Lokalpatriotismus, der sonst die Stärke des Werkes ausmacht.

Um hier nur das Wichtigste aus den beiden Arbeiten festzustellen, so bildet Krebs' Arbeit einen Beitrag zu dem Problem Bauernkrieg auch insofern, als er auch die Ursachen, die Ziele und die Folgen des Aufstandes eingehend darlegt. Seine Ergebnisse berühren sich dabei an den entscheidenden Stellen mit den meinen. Vielleicht ist nur bei ihm das Bild von der gesamten Bewegung noch zu stark durch den Eindruck bestimmt, den die 12 Artikel und ähnliche von ihr erwecken[1]. Nicht diese Artikel — das muß immer wieder betont werden — deuten jedoch den eigentlichen Sinn des Bauernkrieges an, — sie tauchen erst längere Zeit nach der Entstehung der Unruhen auf und sind nur als Mittel der Propaganda zu werten, — vielmehr die Entwicklung der gesamten Bewegung

[1]) Das beigegebene Titelbild von Schiestl erweckt vom Bauernkrieg geradezu das Gegenteil von dem Eindruck, den das Buch nachher hervorruft.

von 1524 an. Nur wer das erkennt, dem erscheint der Widerstreit zwischen den Kundgebungen und den Taten der Bauern wie die Tatsache verständlich, daß sich Bauern in durchaus erträglicher, ja günstiger Lage plötzlich, scheinbar ohne rechten Grund, gegen ihre Herren erhoben. Im einzelnen möchte besonders auf die Würdigung des Weinsberger Ereignisses (S. 44/45) hinzuweisen sein als auf ein Muster gerecht abwägender und kluger Beurteilung. Der Mißerfolg vor dem Unserfrauenberg bei Würzburg dürfte weniger auf die S. 52 angeführte Eifersucht der einzelnen Haufen und ihre Planlosigkeit zurückzuführen sein als auf die S. 53 richtig beobachtete Tatsache, daß die Bauern vielfach gar nicht gemeint waren, ernstlich zu kämpfen. Denn wenn auch nicht der fränkische, so hatten doch die anderen Haufen das erstrebte Ziel im wesentlichen erreicht, und mit der Zerstörung der Klöster und Schlösser einer Zukunft in ihrem Sinne den Weg gebahnt.

Aus der Arbeit von Seith, die sich, wie bemerkt, ausschließlich auf das Markgräfler Land im Süden des heutigen Baden beschränkt, muß als besonders bedeutsam hervorgehoben werden, daß es hier (wie ähnlich auf dem „Wald" = Schwarzwald) noch eine Art Bauernvertretung, den aus Bauern bestehenden „Gemeinen Ausschuß der Landschaft" gab. Wer sich das klar macht, begreift, daß auch in der Nähe der Bauer zur Wahrung seiner Rechte oder zur Durchsetzung seines Willens zu den immer bereiten Waffen greifen konnte. Und weiter dürfte von Interesse sein, daß auch hier eine Erhebung erfolgte, obwohl weder gegen den Landesherrn noch sonst gegen bestimmte Personen Klagen erhoben wurden. Seith würde wohl erkannt haben, was die Erklärung dafür bietet (die S. 45 angegebenen Gründe befriedigen nicht), wenn er bemerkt hätte, daß der Angriff dieser Bauern dem Schlosse eines Ordens, der Johanniter zu Heitersheim und die Abneigung ganz im allgemeinen ausschließlich den geistlichen Grundherren galt (S. 52 zeigt er eine Ahnung davon, aber seine Vorstellungen von dem Bauernkriege als einer vornehmlich gegen den Adel gerichteten Bewegung verhinderten ihre richtige Bewertung). Die Herrensitze und die markgräflichen Schlösser wurden dagegen augenscheinlich geschont (Grund S. 82). Damit stimmt dann sehr gut zusammen, daß die Führer, wie aus S. 142, Anm. 233 bis 236 hervorgeht, recht wohlhabende Leute waren. — Macht die Arbeit, abgesehen von der allgemeinen Einstellung zum Problem der ganzen Bewegung, den Eindruck höchster Solidität, so erhöht ihren Wert noch ein fast 40 Großoktavseiten füllender Anmerkungsapparat voll des wertvollsten Kontrollmaterials.

Königsberg i. Pr. *Wilhelm Stolze.*

Henri Vuilleumier, Historie de l'Eglise réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois. Bd. I: L'âge de la réforme. XXVI und 781 S. 4°. Lausanne, Imprimerie de la concorde. 1927. — Das Werk wird in 4 Bänden erscheinen. Preis der 4 Bände: 60 Schweizer Franken.

Unser Wissen um die schweizerischen Kirchen hat einen sehr wertvollen Beitrag in der umfassenden „Geschichte der Reformierten Kirche des Waadtlandes" des verstorbenen Professors Henri Vuilleumier erhalten. Der erste Teil, der soeben aus dem Druck kommt, ist ein Oktavband von 780 Seiten und enthält ein vortreffliches Lichtdruckbild des Verfassers. Das Werk wird unter Leitung der Lausanner Hochschule herausgegeben. Zuwendungen aus dem waadtländischen Regierungs- und dem Lausanner Universitätsfonds, der Synodalkommission der Landeskirche und der Akademischen Gesellschaft des Kantons Waadt ermöglichten es, den Preis sehr bescheiden zu gestalten. Während 55 Jahren (110 Semestern!) dozierte Henri Vuilleumier an der Universität Lausanne Hebräisch und exegetische Theologie des Alten Testaments. Er war ein ausgezeichneter Philologe aber auch durch und durch Historiker. Über mehr denn 30 Jahren beschäftigte er sich in seinen Mußestunden damit, Materialien zur Kirchengeschichte des Waadtlandes zu sammeln, was ihm bereits seit Herbst

1907 gestattete, jede Woche in der Universität über die Vergangenheit seiner Kirche zu lesen. So werden die vier Bände der vorliegenden Veröffentlichung die Frucht eines auf 10jähriger Forschung beruhenden Unterrichts darstellen. Das Werk ist im wahren Sinn des Worts ein geschichtliches Denkmal, das nunmehr leider unvollendet bleibt. Nach Vuilleumiers Plan sollte es in zwei Teile zerfallen. Auf die Berner Periode sollte die waadtländische folgen, zu deren Ausarbeitung er besonders zahlreiche Dokumente gesammelt hatte. Sie hätte ihm auch Gelegenheit geboten, nicht nur seine eigenen reichhaltigen Erinnerungen, sondern auch Mitteilungen zu verwerten, die er aus erster Quelle geschöpft hatte. Sein Vater Samson Vuilleumier nämlich, ein Freund Alexandre Vinets, war während der Krise von 1845 in der Nationalkirche geblieben und hatte bei deren Neugestaltung eine bedeutende Rolle gespielt. Auch V. selbst gehörte zu den berufensten Leitern und Ratgebern des kirchlichen Lebens und wurde, da er sich in der deutschen Schweiz ebenso zu Hause fühlte wie in seiner eigenen Heimat und während 20 Jahren Abgeordneter in der Konferenz der Schweizer Kirchen war, auf kirchlichem und wissenschaftlichem Gebiet zu einem lebendigen Bindeglied zwischen den zwei Sprachhälften der Schweiz. Dieser Umstand ist der Schlüssel zu dem inneren Verständnis, das er dem Reformator Bullinger und dem Hohen Rat der Berner Herren entgegenbringt. Seine so verschiedenartigen Gaben ermöglichten ihm die Würdigung von Interessenkreisen und Bestrebungen, die oft bedeutend von den seinigen abwichen.

Der 1. Band hört mit der Epoche der St. Bartholomäusnacht 1572 auf. Er schildert die Lage des Waadtländer Gebiets am Vorabend der Reformation, die Evangelistentätigkeit Farels, die Eroberung durch die Berner, die Lausanner Disputation und die Reformationsedikte (1536). Der Hauptsache nach setzte sich die neue Herrschaft ohne allzugroße Schwierigkeiten beim Volke durch, das bald darüber murrte, bald sich willig fügte, wie jene Leutchen aus Bouvillars (das zur Grandsoner Vogtei gehörte), die bereits Ende 1531 sich dazu erboten, „das zu glauben, was ihren gnädigen Herren genehm sei". Glücklicherweise waren die Männer, die an der Spitze der Regierung standen, durchschnittlich der reformierten Lehre treu und aufrichtig zugetan. Sie bemühten sich, das Volk in religiöser und moralischer Hinsicht zu heben und es so auf eine höhere Stufe zu bringen als die, die es zuvor unter päpstlicher und bischöflicher Herrschaft innegehabt hatte. Die Durchführung des allgemeinen Reformationsedikts kam zustande, jedoch nicht ohne zahlreichen Schwierigkeiten und heftigem Widerstand zu begegnen, doch von 1550 ab häufen sich günstige Anzeichen. In der Tat fassen die neue Lehre und die neue Gottesdienstordnung nunmehr in entschiedener Weise Wurzel in der Bevölkerung. In der Folge kennzeichnet der Verfasser die dogmatischen und disziplinarischen Streitfragen, an denen in leidenschaftlich erregter Weise die waadtländische Kirche sich bebeteiligte. Es handelte sich dabei um die Dreieinigkeit, das heilige Abendmahl, die Prädestination, das Exkommunikationsrecht der Konsistorien und um die der Kommission vorausgehende Prüfung der Teilnehmer. Da kam der Stein ins Rollen durch den Widerstand, den die Calvinisten der Berner Herrschaft leisteten. Die Krisis trat 1559 ein und veranlaßte die Enthebung vom Amt oder den Abschiedsantrag Virets und eines Viertels des gesamten geistlichen Kollegiums. Das bedeutete einen schweren Schlag für die Waadtländer Kirche, der auch auf die Lausanner Hochschule einwirkte. Aber die nunmehr folgenden Ereignisse sollten viel zur Beruhigung der Waadtländer beitragen. Das waadtländische Volk nämlich ergriff Partei für Bern und die Reform und widersetzte sich der Rückkehr zur savoyischen oder bischöflichen Gewalt. Die Berner Regierung ihrerseits läßt sich mehr und mehr in religiöser und moralischer Hinsicht den Fortschritt ihrer „welschen" Untertanen angelegen sein (als „welsch" bezeichnet man den französisch redenden Teil des Gebiets). Außerdem arbeitete auf dog-

matischem und kirchlichem Gebiet der Antistes Bullinger von Zürich an einer Annäherung Berns und Genfs, zwischen denen eine Zeitlang eine tiefe Kluft bestanden hatte, ja sogar an einer vollständigen Aussöhnung der beiden Richtungen, und seine Bemühungen wurden durch den Dekan Haller aus Bern und nach Calvins Tod (1564) durch Theodor von Beza unterstützt. Da trat die schwere Zeit ein, da einer nach dem andern die Väter der protestantischen Lehre vom Tod ereilt wurden, da anderseits die katholische Gegenreform überall ihre politischen und religiösen Kräfte sammelte und die Einheit der römischen Kirche im Tridentiner Konzil einen Triumph feierte, die Zeit, wo auf protestantischer Seite hingegen das starre Luthertum sich mehr und mehr als unduldsam und streitsüchtig erwies. Da galt es also mit den alten Streitigkeiten endgültig aufzuräumen. Das schon angebahnte Friedenswerk gipfelte in der allseitigen Annahme der von Bullinger ausgearbeiteten Glaubensformel (1566), die unter dem Namen „helvetische Konfession" bekannt ist. So war das Bekenntnis zu der einen gemeinsamen Lehre und das Sichscharen um eine gemeinsame Fahne bereits eine abgeschlossene Tatsache, als jene Schreckenszeit der französischen Religionskriege hereinbrach, in der es der Schweiz vergönnt sein sollte, den verfolgten Hugenotten zu einer Zufluchts- und Freiheitsstätte zu werden.

Genf. *Eug. Choisy.*

Friedrich Selle, Schicksalsbuch der evangelischen Kirche in Österreich. Ein Lesebuch ihrer wichtigsten Urkunden und Zeugnisse für ihre Bekenner; im Auftrag des Kuratoriums für evangelische Jugendpflege in Wien. Berlin, Furche-Verlag 1928. 346 S. 5.50 M., geb. 6.50 M.

Wie wenige kennen die so eigenartige, farbenreiche, stürmisch bewegte, oft erschütternde Geschichte des Protestantismus in Österreich, auch solche, die den „Anschluß" ersehnen, der doch eine konfessionelle Überlegung erfordert. Zwar haben wir es an Bemühungen nicht fehlen lassen, diesem Übelstand abzuhelfen. Im nächsten Jahre erscheint der 50. Band unserer „Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich". 1921 ging die zweite Auflage meiner Schilderung der Gesamtbewegung in der Monarchie und Republik aus; eine dritte ist in Vorbereitung. Inzwischen hat sich D. Dr. Selle, der wohl vielseitigste Geistliche Österreichs, leider in der kleinen Bad Aussee-Gemeinde, der Keplerbündler, obwohl sein Hauptgebiet die botanische Naturphilosophie ist, vom Kuratorium für evangelische Jugendpflege in Wien dafür gewinnen lassen, ein trefflich ausgestattetes „Lesebuch für den Unterricht an Volks- und Mittelschulen, für Konfirmanden und Übertretende" abzufassen. Allerdings hat schon 1917 Dr. Karl Völker in ähnlicher Absicht eine kleine Sammlung der wichtigsten Urkunden dargeboten, die ganze österreichische Monarchie umfassend, im engsten Anschluß an die erste Auflage meiner „Geschichte" (1902). Sie hat leider im Kriegslärm wohl nicht die gebührende Achtung gefunden und wird auch von Dr. Selle nicht erwähnt. Dieser hat sein Ziel enger und doch wieder weiter gesteckt. Er beschränkt sich auf Neu-Österreich, bringt aber auch Bittschriften, Gutachten, Stimmungsbilder, Lieder, Briefe und Aussprüche usw. In sieben Teilen behandelt er die Kronländer einzeln, in der richtigen Erkenntnis, daß jedes von altersher sein eigenes Leben führt, das es in der Gegenwart noch schärfer betont als früher; das Burgenland wird vom Religionsprofessor zu Oberschützen Otto Morascher behandelt. Jedem Teil ist ein ganz kurzer „geschichtlicher Bericht" vorangestellt, dem dann die Urkunden und Zeugnisse mit sorgsamen Quellenangaben folgen. Selbst innerhalb des engen Rahmens ließe sich natürlich noch mehr geben, da Selle das Hauptgewicht auf Reformation und Gegenreformation legt; von der Toleranzzeit erfährt man wenig, geschweige von der Gegenwart; und wie lehrreich sind doch selbst die armseligen Jahrzehnte der „Duldung", mit den gedruckt vorliegenden Visitationsberichten der Superintendenten. Doch seien wir der Mühewaltung und Umsicht

des verehrten Verfassers dankbar für das Gebotene und hoffen wir, daß ihm und dem rührigen Verlag die starke Auflage keine Enttäuschung bereiten wird.

Königssee (Oberbayern). *Georg Loesche.*

Die Religionszugehörigkeit in Baden in den letzten 100 Jahren auf Grund amtlichen Materials mit 26 Karten. Bearbeitet und herausgegeben vom Badischen Statistischen Landesamt. VIII und 240 S. Herder, Freiburg i. Br. 1928. geb. 10.— M.

Das Werk des Statistischen Landesamts über die Religionszugehörigkeit in Baden ist auch kirchengeschichtlich von großem Interesse, weil es die Möglichkeit gibt, auf einem zwar begrenzten, aber konfessionell sehr vielgestaltigen Gebiet die zahlenmäßige Entwicklung der einzelnen Kirchen und Religionsgemeinschaften durch 100 Jahre genau zu verfolgen. Die Verhältnisse von 1825 spiegeln noch ziemlich genau die alte territoriale Geschlossenheit wieder: fast ausschließlich katholische Einwohnerschaft im ehemaligen Vorderösterreich, im Fürstentum Fürstenberg, in der Markgrafschaft Baden-Baden sowie in den geistlichen Territorien. Umgekehrt findet sich fast ausschließlich evangelische Bevölkerung in der alten Markgrafschaft Baden-Durlach und im Bezirk Kehl, d. h. im rechtsrheinischen Teil der Grafschaft Hanau-Lichtenberg, starker evangelischer Einschlag (50—75 v. H.) im ehemals kurpfälzischen Gebiet und in den Ämtern Lahr und Emmendingen. Im Lauf des vorigen Jahrhunderts geht die Zahl der konfessionell ungemischten Gemeinden stark zurück. Infolge der Freizügigkeit und einer weitgehenden Industrialisierung lassen sich Katholiken in bisher fast ungemischt evangelischen Gebieten nieder und umgekehrt, eine Erscheinung, die natürlich in den Städten besonders stark hervortritt. So hat z. B. Freiburg 1825 91,2 v. H. Katholiken und 8,7 v. H. Evangelische, 1925 66,3 v. H. Katholiken und 29,9 v. H. Evangelische; Pforzheim dagegen war 1825 zu 94,4 v. H. evangelisch, heute zählt es 18.9 v. H. Katholiken. Im allgemeinen ist ein durch Zuwanderung bedingter Zuwachs der evangelischen Bevölkerung in Baden zu verzeichnen: 1825 umfaßten die Evangelischen 31,2 v. H., 1925 38,7 v. H.

Sehr interessant und lehrreich ist das ausgebreitete Material über das Freikirchen- und Sektenwesen, das bisher eine zusammenfassende Darstellung noch nirgends in Deutschland gefunden hat. Während es 1825 nur einzelne kleine Mennonitengemeinden gab, üben heute 14 verschiedene Freikirchen ihre Tätigkeit aus, besonders in den Gemeinden an der württembergischen Grenze. Die stärkste Zunahme zeigt die Neuapostolische Gemeinde. Die freireligiöse Bewegung beschränkt sich fast ausschließlich auf die größeren Städte und hat keinen bemerkenswerten Umfang angenommen.

Das Buch bietet mit seinem stattlichen Tabellenwerk wertvolles Material für jeden am kirchlichen und öffentlichen Leben Interessierten.

Bretten. *Heinsius.*

Justus Ferdinand Laun, Die Konferenz von Lausanne. (Für die Einheit der Kirche. Schriften zur ökumenischen Bewegung. Heft 2.) Gotha, Leopold Klotz Verlag, 1928. 75 S. 2.40 M.

Alfred von Martin, Die Weltkirchenkonferenz von Lausanne. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1928. 64 S.

Die Weltkirchenkonferenz in Lausanne August 1927 ist als kirchengeschichtliches Ereignis zu werten, selbst wenn ein praktisches Ergebnis sich nicht zeigen sollte. So sind neben den Protokollen und neben dem „Ersten Gesamtbericht“ von F. Siegmund-Schultze (Berlin-Steglitz 1927) auch subjektiv geartete, mehr urteilende als berichtende Stimmen über sie von Wichtigkeit. Die beiden hier vorliegenden stammen beide von warmen Freunden der ökumenischen Bewegung, die aber wiederum nicht ganz am selben Strang ziehen. A. von Martin war Herausgeber der Ende 1927 eingegangenen „Una sancta“; Laun kommt aus einem

anderen theologischen Milieu, was zum Beispiel seine Ausführungen, S. 69, über die „Einheit in Christus“ zeigen. Aber beide gehen in der Einigungsfrage weithin zusammen. Auch Laun ist bemüht, immer wieder um die Mitarbeit Roms zu werben; wir könnten es doch nicht aus der allgemeinen kirchlichen Gemeinschaft ausschließen (S. 63)! Daß es sich mit allem Nachdruck endgültig selbst ausschließt, beachtet er nicht. Auch darin gehen wohl beide einig, daß sie den in Lausanne versuchten Weg der theologischen Grundlegung der ökumenischen Bewegung für richtig halten; Laun nennt diesen Gedanken sein Ceterum censeo (S. 65). Sogar hinsichtlich Kirche und Amt geht die Übereinstimmung weit; L. denkt an Gewinnung eines ökumenischen Kirchenbegriffs und meint, daß für das Amt nur die volle Sukzession, das heißt die presbyterale ebenso wie die episkopale, in Betracht kommen könne. Übrigens berichtet natürlich jeder nach seinen Eindrücken und urteilt nach seinem Standpunkt. Dabei gibt L., trotz aller Geltendmachung eigener Ansichten, mehr als v. M. einen eigentlichen, natürlich nur die großen Linien zeichnenden, vielfach recht treffenden Bericht. Aber von M.s Schrift gibt manches, was L. so nicht bietet, und setzt das Geschehen in eigene Beleuchtung. Man wird beide Berichte auch dann dankbar benützen, wenn man selber die Dinge recht anders zu sehen genötigt ist, auch die Zukunft von Faith and Ordre abweichend beurteilt. Es ist doch schade, daß aus dem Kreis der kritischer gestimmten Teilnehmer keine ähnlich eingehende Darstellung erschienen ist; erst wenn Protokolle und Berichte von verschiedenen Seiten verglichen werden, kann der Nichtteilnehmer sich sein Urteil bilden.

Breslau. *M. Schian.*

Der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß hat nach einer uns zugegangenen Mitteilung beschlossen, im Gedächtnisjahr der Übergabe der Augsburgischen Konfession eine wissenschaftliche Neuausgabe der reformatorischen Bekenntnisschriften zu veranstalten. Er hat dafür bereits eine Reihe von Fachgelehrten gewonnen. Dieser Plan ist nicht nur als wissenschaftliche Notwendigkeit, sondern auch als Zeichen einer erfreulichen Zusammenarbeit von Kirche und Wissenschaft warm zu begrüßen. Die Ausgabe soll so billig gehalten werden, daß jeder Student sie sich ohne Mühe anschaffen kann. *Bkm.*

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

UNTERSUCHUNGEN

Zur „Tragödie" des Nestorius

Von Lic. **Rudolf Abramowski,** Pfarrer in Schwentainen, Kr. Ortelsburg

Am Anfang der modernen Nestoriusforschung steht das Werk von Friedrich Loofs „Nestoriana" [1]. Wer sich an der Weiterarbeit mitbeteiligte, hat voller Dank dieses absolut sichere Fundament benutzt. Wer freilich jetzt, nach einem knappen Vierteljahrhundert, dazu greift, muß sich bewußt sein, in diesem Buch noch nicht die Hälfte der heute bekannten literarischen Hinterlassenschaft des Nestorius zu besitzen. Niemand kannte diesen Mangel besser als Loofs selbst, der durch sein mehrmaliges Eingreifen in die Diskussion zeigte [2], daß er der Führer auf diesem Gebiet blieb. Zu den in Loofs Nestoriana noch nicht verwerteten Quellen gehört zunächst der Liber Heraclidis. Seit den neunziger Jahren angekündigt, wurden diese merkwürdigen Fragmente, die in mangelhafter syrischer Übersetzung und in erbärmlichem Zustande überliefert sind, erst auszugsweise veröffentlicht und gleichzeitig verarbeitet von Bethune-Baker [3], den alsbald Fendt [4] auswertete. Dann erschien die Edition Bedjans [5], begleitet von Naus Übersetzung [6], wobei man bedauern kann, daß die beiden Gelehrten

1) Friedr. Loofs, Nestoriana, die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben, 1905. Vgl. dazu die Ergänzungen von Ed. Schwartz, Konzilstudien I (Schriften der Wiss. Ges. zu Straßburg 1914, Heft 20).

2) Vgl. seinen Artikel „Nestorius" RE.[3] 24, S. 239 ff.; sein englisches Buch Nestorius and his place in the history of christian doctrine, Cambridge 1914; die Anzeige von The Bazaar of Heracleides, translated by G. R. Driver and L. Hodgson (Oxford 1925) in der ThLZ. 1926, S. 193 ff.

3) Bethune-Baker, Nestorius and his teaching, Cambridge 1908.

4) Leonhard Fendt, Die Christologie des Nestorius, 1910.

5) ܟܬܒܐ ܕܡܬܩܪܐ ܬܐܓܘܪܬܐ ܕܗܪܩܠܝܕܝܣ ܕܡܢ ܕܪܡܣܘܣ : ܕܣܝܡ ܠܡܪܝ ܢܣܛܘܪܝܘܣ Nestorius, Le Livre d'Héraclide de Damas édité par Paul Bedjan, Paris-Leipzig 1910.

6) Nestorius, Le Livre d'Héraclide de Damas traduit en français par Fr. Nau . . . avec le concours du R. P. Bedjan et de M. Brière, Paris 1910.

nicht völlig Hand in Hand gearbeitet haben[1]. Die wesentlich auf Naus französischer Übersetzung fußenden Monographien aufzuzählen, ist hier nicht der Ort. Die meisten Gesichtspunkte zur dogmengeschichtlichen Bearbeitung bietet wohl Reinhold Seeberg[2]. Das letzte Wort ist noch nicht gesprochen; vielmehr registrierte Loofs 1926 einen Rückschritt in der Nestoriusforschung[3]. Zu einem Abschluß ist aber auch heute noch nicht die Zeit. Erst muß Eduard Schwartz seine Ausgabe der Akten des Ephesinums[4] vollständig vorgelegt haben, damit der Liber Heraclidis, der auf einer Aktensammlung basiert, als historische Quelle gewertet werden kann. Ein Arbeiten an der Hand von Mansi usf. erweist sich auf die Dauer als unmöglich. Aber auch die dogmatische Prüfung dieser wichtigen Quelle für die Antiochenische Theologie ist erst dann möglich, wenn die Lehre des Theodor von Mopsuestia vor allem auf Grund seines Johanniskommentars dargestellt ist. Auch hierfür werden, wie es scheint, in Kürze die Vorbedingungen geschaffen sein[5].

Zunächst hat die Veröffentlichung des Liber Heraclidis der Quellenforschung einen wichtigen Dienst geleistet; denn das Todesdatum des Nestorius mußte nun endgültig von ca. 439, wohin man es trotz Assemanis[6] Warnung in allzu starker Anlehnung an Sokrates (h. e. 7, 34) gesetzt hatte, um mindestens zwölf Jahre weitergelegt werden. Damit ist eine Reihe wichtiger Dokumente,

1) Erst die Errata bringen einen Ausgleich. Aber bei ihrem Eintragen entsteht die Frage, ob die miniierten Überschriften nach dem Gutdünken des Editors gesetzt sind u. ä. Die Fragen des Textbildes an sich sind schon so kompliziert, daß man gern auch in den nebensächlichsten Punkten Sicherheit hätte. Bedjan bietet leider keine Zeilenzählung.

2) Dogmengeschichte[2] II, S. 196 ff. 3) Theol. Lit. Ztg. l. c.

4) Acta conciliorum oecumenicorum ed. Eduardus Schwartz, Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter & Co. Wichtige Teile stehen zur Zeit noch aus. Nur wer den Augiasstall von Mansi IV und V hat durcharbeiten müssen, vermag Schwartz' Riesenleistung ganz zu werten.

5) Die Ausgabe des syrischen Textes von Chabot 1897 genügt nicht. Für die Patrologia orientalis ist jetzt eine Neuausgabe angekündigt. Unbedingtes Erfordernis ist ein Vergleich der Handschriften und eine Berücksichtigung der griechischen Fragmente bei Fritzsche und Mai. Ich hoffe, gelegentlich eine Arbeit darüber vorlegen zu können.

6) Assemani erinnert Bibl. orient. III, p. 35 daran, daß Sokrates eben nur wisse, daß Nestorius 438 noch lebt. Die gesamte syrisch erhaltene Tradition (die Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus, hrsg. von Georg Hoffmann, 1873, Timotheus Älurus, Zacharias Rhetor, Philoxenus von Mabbug usf) weiß erst von seinem Tode um 451.

die bisher umstritten waren, gesichert. Die beiden Briefe an Theodoret (Nestoriana, S. 197 und 201) haben als echt zu gelten; denn Nestorius hat die Räubersynode und die Absetzung Theodorets miterlebt. Der erste Brief ist außerdem, wie Schwartz in der Nachfolge von Bolotow erneut nachgewiesen hat, vollständig erhalten in der Collectio Casinensis[1] ep. 209. Er läßt sich ziemlich sicher auf das Jahr 433/34 datieren und ist nicht nur dogmatisch außerordentlich wertvoll, sondern bietet auch eine interessante formgeschichtliche Parallele zum Liber Heraclidis: Nestorius exegesiert — Cyrill bespöttelt gelegentlich diese Fertigkeit — einen Brief seines Gegners und beanstandet dabei zunächst den formalen, dann den inhaltlichen Gegensatz zu seiner eigenen Ansicht, genau so, wie er im Liber Heraclidis, p. 209ff., das Sitzungsprotokoll erst formell, dann inhaltlich kritisiert. Schließlich bestehen auch keine Bedenken mehr gegen den syrisch erhaltenen Brief des Nestorius nach Konstantinopel aus dem Jahre 450, der gleichfalls formell und inhaltlich stark an den Liber Heraclidis erinnert[2].

---

1) Acta conciliorum oecumen. pars I, vol. IV., zitiert als Coll. Cas.

2) Der Brief ist in zwei Überlieferungsreihen bruchstückweise erhalten: 1. Die beiden Fragmente, die Philoxenus von Mabbug den Mönchen von Senun mitteilt, sind abgedruckt bei Assemani, Bibl. Orient. II, p. 40ff. Vgl. dazu Br. Mus. Cod. add. 12155, fol. 51a und add. 14532, fol. 30b, wo jedesmal das erste Fragment steht, und add. 14597, der den Brief des Philoxenus bietet. — 2. Der größte Teil des Nestoriusbriefes, der sich am Schluß mit dem zweiten Philoxenusfragment deckt, ist enthalten in cod. add. 12152, fol. 152a. Wright druckt Catologue of the Syriac Manuskripts II, S. 983a den Schluß ab. In der Revue de l'Orient chrétien V, 1910, p. 275ff. hat Brooks den Brief syrisch veröffentlicht und Nau eine Übersetzung beigefügt, die sich in derselben Form mit einer wichtigen Einleitung in seiner Übersetzung des Liber Heraclidis, p. 370—377, findet.

Die Korrespondenz in der Coll. Cas. zeigt, daß zwischen der Anhängerschaft des Nest. in CP. und den Antiochenern die Verbindungen nicht abgerissen sind. In dieser Kette ist der genannte Brief durchaus möglich. Für seine Echtheit tritt auch der Schreiberzusatz am Ende des Briefes ein, der sie aus einem nestorianischen Schriftsteller belegt. Von den drei Teilen des Briefes ist der erste, den Philoxenus allein bietet, der historischen Orientierung über Eutyches usw. bestimmt. Im zweiten Teil zitiert Nestorius — leider ist der Anfang zerstört — einen dogmatischen Satz, nach dem der Mensch Jesus nur durch die Gnade vor den übrigen Menschen ausgezeichnet ist. Er klagt, daß auch Cyrill ihm häufig diese Ansicht beigelegt habe, und verurteilt sie aufs schärfste. Wem das Zitat zugehört, wissen wir nicht. Es läßt sich bequem bei Paul von Samosata einordnen, der ja seit Eusebius von Doryläum als des Nestorius geistiger Vater galt. Im dritten Teil bringt er eine Zitatensammlung aus einem uns nicht erhaltenen Werk Cyrills, die er für Valentinianismus, Apollinarismus, Arianismus, Manichäismus erklärt, während er sich selbst auf den Standpunkt von Leo und Flavian stellt. Daß er ein Wort aus

Die Bedeutung dieser Stücke liegt besonders auf dogmengeschichtlichem Gebiet. Ihre Reihe wäre noch zu ergänzen durch armenisch erhaltene Fragmente, die Lüdtke in dieser Zeitschrift 1908, S. 385ff., aufführt. Drei Predigten über die Versuchungen Jesu, die Marius Mercator auszugsweise bringt [1], hat Nau griechisch und syrisch unter dem Namen des Chrysostomus wiedergefunden und bietet sie in extenso griechisch als Anhang in seinem Livre de Héraclide, S. 333ff.

* * *

Die aufgeführten Stücke stammen jedoch meist nur aus Gelegenheitsschriften, Predigten und Briefen, während unser Interesse seit Euagrius, Ebed Jesu und den neuerlichen Angaben in der Einleitung des Liber Heraclidis vor allem an den großen geschichtlichen und apologetischen Werken des Nestorius hängt. Auch hier hat Nau neues Material erschlossen. Der glückliche Forscher veröffentlichte in seiner Patrologia orientalis [2] die zweite, größere Hälfte einer nestorianischen Kirchengeschichte, welche ein Priester Barchadbeschabba (= Kyriakus) aus Bet-Arbaje gegen Ende des 6. Jhds. verfaßte. Sie umspannt die Zeit vom Nicänum bis hinein in die Anfänge der nestorianischen Kirche (ca. 550). Wohl bringt sie Geschichtliches und Legendäres in buntem Gemisch. Aber im Legendären meidet sie jede Überspannung; meist tritt es zurück hinter gewissenhafte historische Berichterstattung, deren Kontrolle durch häufige Quellenbelege auch uns möglich gemacht wird.

Dies läßt sich schon an Kap. XIX, der Partie über Theodor von Mopsuestia, nachweisen [3], gilt aber hauptsächlich für die Geschichte

---

Coelestins Brief an Cyrill (Mansi IV, 1020C) und aus dem Schreiben des Proklus an die Armenier (Mansi V, 433B) mit solchen Schmeichelnamen bedenkt, braucht uns nicht zu verwundern. Erstaunlich ist aber solch Verhalten gegenüber Gregor dem Wundertäter, Athanasius und Basilius. Doch stellt sich bei der Untersuchung der Fragmente heraus, daß es sämtlich den genannten Kirchenlehrern untergeschobene Apolinariustexte sind. Gregor findet sich bei Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule I, 1904, S. 179, 2—6; Julius = l. c. 257, 14—16; das zweite Juliuszitat hat auch Nau nicht identifizieren können; Basilius = l. c. 199, 16f.; Athanasius = l. c. 250, 7—251, 3. Hat Nestorius etwas von den fraudes Apollinistarum gewußt? 1) Vgl. Loofs, Nestoriana, S. 341ff.

2) Patrologia orientalis ed. Graffin-Nau, Paris, tome IX, fasc. 5, p. 493ff. mit ausführlicher Einleitung. Dadurch, daß nur die zweite Hälfte veröffentlicht ist, ist die Beurteilung des Schriftstellers erschwert.

3) Anscheinend benutzt B. für die Zeit Theodors eine Aktensammlung, ein Verzeichnis seiner Schriften (oder seine Schriften selbst) und eine Vita.

des Nestorius, die naturgemäß den breitesten Raum beansprucht[1]. Hier ergibt der Befund, daß der Anfang, d. h. Kap. XX und XXI z. T., und das Ende (Kap. XXX) stark von legendärer Überlieferung durchsetzt ist. Aber die Daten und Namen stimmen, und der Einfluß etwa des Historikers Sokrates (vgl. p. 521) macht sich aufs stärkste bemerkbar. Es scheint, daß B. diesen Stoff erst selbst zur Vita geformt hat, und jedenfalls ist die von Brière herausgegebene *Légende syriaque*[2] ihm gegenüber sekundär. Dagegen ist wohl bei dem Bericht über Pulcheria (p. 565) der Brief des Kosma[3] als Quelle benutzt, während die Schlußerzählungen des B. in Kap. XXX nicht mit dem übereinstimmen, was der zweite legendäre Teil jenes Briefes berichtet. Auch die Vergleiche mit Zacharias Rhetor III, 1 und den Plerophorien des Rufus von Antiochien[4] führen nicht weiter.

Was zwischen dem Anfangs- und dem Schlußkapitel steht, trägt einen anderen Charakter. Die Schilderung ist fast zu sparsam, ein Exzerpt folgt dem anderen. Am überraschendsten ist die sichere Durchführung des Pragmas, das wir auch heute mit Ed. Schwartz u. a. als das Richtige anerkennen: Nicht die dogmatischen Fragen, sondern die persönliche und politische Rivalität der Patriarchen führt zur Tragödie des Nestorius. Dementsprechend tritt auch der von Sokrates ungebührlich betonte Theotokosstreit mit Recht zurück.

Diesen Grundgedanken führt der Verfasser mit Hilfe seiner Belege durch. Aus einem längeren, uns bisher unbekannten Nestorius-Zitat (p. 525 ff., s. unten S. 316) zeigt er des Nestorius zurückhaltende, persönlich anspruchslose Art. Dann gibt er Proben seiner bischöflichen Regierungskunst[5], wobei u. a. auch über sein Schiedsrichteramt im Theotokosstreit zu berichten ist (Kap. XXI)[6].

---

1) l. c., p. 517—587 = cap. XX—XXX.

2) Revue de l'orient chrétien V, 1910, S. 1—25.

3) Nau, Liber Heracl., l. c., p. 361 ff. Stammt dieser Brief aber wirklich aus dem 5. Jahrhundert? Führt uns Ebed Jesu nicht zwiefach irre?

4) Patrol. Orientalis tom. VIII, cap. 36.

5) Vgl. Brief des Kosma l. c., § 3. Im Lib. Her., p. 147 heißt es zwar: „Der ich gegen die Häretiker langmütig war." Um das richtige Bild zu erhalten, muß man aber die von Sokrates beeinflußte Schilderung B.s und Cod. Theodos. XVI, 5, 65 (ed. Mommsen-Meyer) vergleichen.

6) Vgl. hierzu Nestorius an Coelestin III (Loofs, Nestoriana, S. 181, 24 ff.), an Johannes (l. c., S. 185, 1 ff.), Lib. Her., p. 152, Euagrius h. e. 1, 7.

Cyrill erregt nun die ganze Welt durch seine Briefe gegen Nestorius und schreibt auch an ihn in herausfordernder Weise; der Anfang seines zweiten Briefes soll dies zeigen [1]. Glaubensfragen werden nur vorgeschoben, um gewisse Anklagen, die gegen Cyrill in Konstantinopel vorgebracht sind, zu parieren [2]; dies wird durch zwei kurze Exzerpte aus der Antwort des Nestorius erhärtet. Cyrill leitet den Streit nach Rom weiter an den Papst Coelestin. Zwei kurze Zitate aus dem Ultimatum des Papstes geben an, wie Cyrill nunmehr als Bevollmächtigter des Papstes fungiert, worüber sich Nestorius in ein paar bisher unbekannten Zeilen (s. unten S. 318) beklagt. Er setzt trotz des anfänglichen Widerspruchs des Kaisers die Einberufung eines Konzils durch, zu dem die Patriarchen durch eine Sacra eingeladen werden. Eine Bestechungsaktion des Cyrill nützt nichts; er erhält vielmehr von Theodosius einen Verweis, dessen wichtigste Punkte B. wiedergibt. Johannes von Antiochien soll Richter in der Synode sein [3] (Kap. XXII).

Dieser verspätet sich aber wegen der Entfernung und der Ungunst der Jahreszeit. So eröffnet Cyrill die Synode, spricht ohne Prüfung der Bekenntnisse ein Urteil und zitiert den Gegner vor sein Forum. Nestorius will das Konzil durch den kaiserlichen Kommissar und eine Bischofsabordnung verhindern lassen, was an der Brutalität der Cyrillianer scheitert. Ein bisher unbekanntes Nestorius-Zitat (s. unten S. 318) zeigt, woher B. seine Kenntnisse hat; als weiterer Beleg dient ein Teil der offiziellen Eingabe des Nestorius an den Hof. Für die Gegenseite nimmt Cyrill das Wort und erläutert die Geduld der Synode und die Gründe für die

---

1) Mansi IV, S. 888.

2) ad Coelestinum III s. oben S. 309, Anm. 6.

3) Die Ansicht, daß Johannes von Antiochia Schiedsrichter sei, wird von B. energisch vertreten, was auch die syrische Legende (Rev. de l'Orient chrétien V, p. 8) nachschreibt. Diese Meinung ist von Nest. beeinflußt Lib. Her., p. 166 *ἐμαρτύρησαν αὐτοῖς οἱ μὴ κοινωνήσαντες αὐτοῖς τῆς ζητήσεως λέγοντες αὐτοῖς· πρέπει ἡμῖν ἀναμεῖναι ὧν παρουσία ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις τουτέστι τὴν τῆς συνόδου κεφαλήν* (Rückübersetzung). Ähnlich p. 195. Dagegen spräche ein Passus aus der Denkschrift, die Cyrill und Memnon in der vierten Sitzung als Protest gegen Joh. vorlegten (Mansi IV, 1308 B): *οὔτε ὑπὸ θεσμῶν ἐκκλησιαστικῶν οὔτε ὑπὸ θεσπίσματος βασιλικοῦ ἐξουσίαν ἔχων* (sc. *Ἰωάννης*), wenn nicht der Nachsatz uns wieder stutzig macht *ὁπότε εἰ καὶ ἐξῆν αὐτῷ δικάσαι ἔχρην τοῖς κανόσιν ἐξακολουθῆσαι τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς*. Das ist zwar irreal, bekommt in diesem Zusammenhang aber mehr Gewicht.

Eröffnung[1]. Eine Stelle aus dem Liber Heraclidis (s. unten S. 314) charakterisiert Cyrills Allmacht auf der Synode (Kap. XXIII). Nun kommt Johannes und setzt Cyrill und Memnon ab. Mit genauer Kenntnis beschreibt B. die Mission des Palladius, die die Orientalen stärken soll, die Beratungen am Hofe, von denen wir durch die Berichte des Comes Irenäus wissen, endlich die Entsendung des Ministers Johannes, dessen Vorschlag, die drei Hauptgegner als abgesetzt zu erklären, als teuflischer Plan hingestellt wird (Kap. XXIV). Überhaupt erscheint in dieser Darstellung der Schatzsekretär Johannes als ein von Cyrill bestochener Betrüger, der mit ihm unter einer Decke steckt. Er kehrt als Sieger nach Konstantinopel heim und macht dem Kaiser den Vorschlag zur Konferenz in Chalcedon. Wie dieses anfangs zu gelingen scheint, ist mit sorgfältiger Aktenkenntnis beschrieben[2]. B. zitiert sogar die vielumstrittene Sacra[3], in der die Absetzung von Cyrill und Memnon bestätigt wird. Daß Cyrill nun mit Bestechung das Gegenteil erreichte, wie B. berichtet, ist auch dem objektiven Beobachter wahrscheinlich; man lese nur Theodorets Bericht an Alexander von Hierapolis über die kaiserliche Jämmerlichkeit[4]. Hier fügt B. den Abschied des Nestorius ein; doch fand dieser schon vor den Besprechungen in Chalcedon statt[5]. Auch das trifft nur sinngemäß, nicht historisch zu, daß Nestorius jetzt erst dem Hofbeamten Scholastikius[6] seine Rücktrittsabsichten mitteilt. *Vellem vero et*

---

1) Zu den einzelnen Stücken vgl. die von Nau gegebenen Identifikationen. Für das obige findet sich trotz vieler Anklänge (Mansi IV, 1129D, 1229D, 1236, 1329) kein rechtes Aquivalent. Wahrscheinlich liegt es an der Unvollständigkeit unserer Überlieferung. Doch behandelt B. Form und Inhalt seiner Zitate sehr frei; s. unten.

2) l. c. 554, 7 ist vom *σύγκλητος* die Rede, womit wohl auf Ed. Schwartz' Neue Aktenstücke, Nr. 66, 10 (Abhdlg. d. bayr. Ak. d. W. phil. hist. XXX, 8) *ὅλον τὸ κονσιστόριον* angespielt ist.

3) Nau hat das übersehen. l. c. 555, 1—3 finden sich die Worte *ὅτι ἕκαστος εἰς τὸν ἴδιον τόπον καὶ τὴν ἑαυτοῦ ἐκκλησίαν ἐπανέλθοι. Κύριλλον δὲ καὶ Μέμνονα οὐχ ὑμῖν συναριθμοῦμεν καὶ πᾶσι τοῖς ἐπισκόποις ἀλλότριοι νομιζέσθωσαν* (Rückübersetzung) = Coll. Cas., p. 69, 5 ff. Zu den Problemen dieser Sakra vgl. Tillemont, Mémoires 14, p. 484.

4) Ed. Schwartz, Neue Aktenstücke usw. (a. a. O., p. 24, 7 ff.).

5) Neue Aktenstücke (a. a. O., Nr. 65, 5 ff.). Da das Schreiben vom 11. September stammt, muß die Entlassung des Nestorius in die letzte Augustdekade verlegt werden.

6) Dieser ist unter *ὕπαρχος* zu verstehen. p. 555, 10—556, 2 fast wörtlich = Coll. Cas., p. 53, 14—21 = Loofs, Nestoriana, S. 194, 10—21. Auf diesen Brief,

relationes ... venire ad discussionem coram ... imperatore (Coll. Cas. p. 53, 22), kennzeichnet die Stimmung Ende Juli zur Zeit der Delegation des Irenäus an den Hof. Richtig ist dagegen, wenn erzählt wird, daß den Kaiser die ganze Geschichte langweilte, er sich vor weiterer Plackerei fürchtete und man darum den Nestorius ehrenvoll abschob (Kap. XXV).

Nachdem ein Rückblick die historischen Spannungen zwischen Alexandrien und Konstantinopel beleuchtet hat, wird noch getreu über die vergeblichen Proteste der Orientalen in Chalcedon und über ihre Ansprache an die Einwohner von Konstantinopel berichtet (Kap. XXVI). Dann erzählt B. von der beginnenden Rivalität zwischen Nestorius und Johannes, fügt aber auch eine Charakteristik zweier anderer Gegner, der Pulcheria und des Dalmatius, bei. Auf die Bitte der kaiserlichen Schwester wird Nestorius verbannt. In zwei bisher unbekannten Nestorius-Fragmenten (s. unten S. 319 und 321) weist er die wesentlichen Momente, die zur Verbannung führten, auf und klagt über die getroffenen Vorbereitungen (Kap. XXVII). Um den Gegensatz zu dieser befremdlichen Haltung des Antiocheners zu unterstreichen, bringt B. dann ein längeres Exzerpt aus einer Eingabe der in Ephesus zurückgebliebenen Orientalen an den Hof[1]. Freilich beweist es wenig gegen die politische Linie des Johannes, da das Rumpfparlament in Ephesus anscheinend unter dem Einfluß des Alexander von Hierapolis stand. Daß Johannes aber dann mehr als ein Dutzend von treuen Anhängern des Nestorius schließlich verbannte (Kap. XXVIII), geht auch aus Coll. Cas. ep. 279 hervor. Die Ereignisse nach 435 werden noch gestreift. B. kennt die Anstrengungen Cyrills gegen Diodor und Theodor aufs beste und sieht in deren Abwehr durch die Antiochener eine gewisse Rehabilitierung für diese. Aus ihrem Brief an Proklus gibt er drei Zitate und aus ihrer Beschwerde bei Hof zwei recht ausführliche. Sie sind uns alle sehr willkommen, da Rustikus[2] diese Schreiben kaum andeutet und wir bisher nur auf die Exzerpte des Facundus von Hermiane

den Scholastikius der Regierung zur Verfügung stellte, bezieht sich der Präfekt Antiochus (gegen E. Schwartz, Coll. Cas., p. 255, col. b; vgl. Neue Aktenstücke, Nr. 55).

[1]) Das Zitat entspricht genau Neue Aktenstücke a. a. O., Nr. 68, 17 bis Schluß.

[2]) Coll. Cas., p. 286.



angewiesen waren[1]. Dem B. sind diese Akten ein einwandfreier Beweis für den durch keinen Cyrill zu erschütternden Wert der antiochenischen Lehrer und ihrer auch durch Nestorius vertretenen Lehre (Kap. XXIX).

Zweifellos bringt B. die beste Darstellung der Nestoriusgeschichte, die wir aus der alten Kirche besitzen. Allerdings bemerkt man auch beim Durchlesen des ganzen Geschichtswerkes, soweit es zugänglich ist, in dieser Partie eine besondere Höhenlage der Darstellung. Das liegt einmal daran, daß der Verfasser über ein ausgedehntes Aktenmaterial[2] verfügt, das er aufs sorgfältigste benutzt und häufig genug für sich reden läßt[3]. Dadurch gewinnt die Darstellung an klarer Sachlichkeit gegenüber den beiden nachfolgenden Heiligenviten[4]. Aber die historische Leistung beruht noch auf einer anderen Grundlage. Man muß annehmen, daß dem Verfasser eine Geschichte des Nestorius vorlag, aus der er den Stoff und die Gesichtspunkte für dessen Behandlung entnahm. Außer den Werken des Nestorius selbst ist uns eine solche Darstellung nicht bekannt. Die Annahme, daß die Vorlage von Nestorius stammt, ist keineswegs unbegründet; zahllose Berührungen mit dem uns bekannten Liber Heraclidis sind Beweis genug. Die Untersuchung der Fragmente soll uns den Weg zu dieser Vorlage zeigen.

* * *

Unter den vielen Exzerpten, die B. anführt, gehören zehn dem Nestorius und sind auch als solche bezeichnet. Sie zeigen eine Zitationsweise, bei der von philologischer Exaktheit keine Rede ist. B. kürzt und läßt Bedeutungsloses aus.

---

1) Zur geschichtlichen Orientierung vgl. Ed. Schwartz, Konzilstudien II (Schriften der Wissensch. Ges. in Straßburg, 20. Heft).

2) Nau vermutet in seiner Einleitung l. c. 501 die Sammlung des Irenäus von Tyrus. Aber wir hören von einer Aktenübersendung an Kaiser und Papst und wissen von einer ganzen Reihe privater Sammlungen. Nestorius verfügt im Lib. Her. über eine; Alexander von Hierapolis ist Coll. Cas. 130, 17ff. sehr froh, die seine verwerten zu können.

3) Da wohl noch weitere Identifikationen möglich sind, verweisen wir auf Naus Anmerkungen und verzichten auf eine Tabelle.

4) Doch ist B. als Historiker nicht zu unterschätzen. Nach dem Tenor, p. 556, beurteilt er den freiwilligen Rückzug des Nestorius mit sicherem Blick als einen Fehler, was Nestorius selbst sich nicht eingestanden haben wird.

Die Stücke aus dem zweiten Brief des Nestorius an Cyrill[1] sind in gutes Syrisch übertragen. Dann findet sich ein Abschnitt aus der Beschwerde an den Hof vom 22. Juni 431[2], gleichfalls in freier Wiedergabe.

Im selben Zusammenhang bringt B. ein längeres Zitat aus dem Liber Heraclidis[3]. Ein Vergleich zwischen diesen beiden syrischen Parallelen zeigt zunächst gewisse Differenzen, die nach der Regel der syrischen Grammatik zulässig sind, daneben ein paar Auslassungen u. dergl. bei Aufzählungen, die nicht viel besagen. Wahrscheinlich lag dem B. der griechische Text vor; *ὁμοίως* übersetzt er mit ܫܘܝܐܝܬ, der Übersetzer des Kontextes schlechter mit ܬܘܒ. Aber B. hat auch noch einen besseren Text vor sich gesehen. Bei ihm sind die Perioden klar aufgebaut:

So wäre nun Cyrill Verfolger und Ankläger gewesen, ich aber beides, Angeklagter und Verfolgter, Zuhörerin für unsere Worte und Richterin die Synode und Einberufer der Kaiser, — wenn nämlich Cyrill den Platz der Ankläger eingenommen hätte und nicht den Platz der Richter. Denn er war das ganze Tribunal, und alles, was dieser sprach, sprachen alle zusammen. Und ohne Bedenken war für sie sein Prosopon wahr (maßgebend)[4]. . . .

---

1) p. 537, 6—8 = Loofs, Nestoriana 174, 1—7; 537, 10—538, 4 = Nestoriana 174, 10—175, 2. Ein Bild von der Zitationsweise des B. gibt die Gegenüberstellung von

Nestoriana 174, 10—20 und	dem aus B.s Syrisch wörtlich rückübersetzten Text 537, 10—12
τίνες τοίνυν αἱ τῆς θαυμαστῆς τῶν	*τίς τοίνυν ἡ τῶν*
σῶν γραμμάτων διδασκαλίας φωναί;	*σῶν γραμμάτων διδασκαλία;*
ἡ ἁγία φησὶ καὶ μεγάλη σύνοδος αὐτὸν	*ἡ ἁγία οὖν καὶ μεγάλη σύνοδος*
τὸν ἐκ θεοῦ καὶ πατρὸς κατὰ φύσιν	*τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς κατὰ φύσιν*
γεννηθέντα υἱὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ θεοῦ	*γεννηθέντα*
ἀληθινοῦ θεὸν ἀληθινόν, τὸ φῶς τὸ ἐκ	*τὸ φῶς τὸ ἐκ*
τοῦ φωτός, τὸν δι' οὗ τὰ τάντα πεποίηκεν	*τοῦ φωτός, τὸν δι' οὗ τὰ πάντα πεποίηκεν*
ὁ πατήρ, κατελθεῖν, σαρκωθῆναι, ἐναν-	*ὁ πατήρ, κατῆλθεν καὶ ἐσαρκώθη καὶ τὰ*
θρωπῆσαι, παθεῖν, ἀναστῆναι. ταῦτα	*ἀνθρώπινα ἔπαθεν καὶ ἀνέστη. ταῦτα*
τῆς σῆς θεοσεβείας τὰ ῥήματα· καὶ	*τῆς σῆς θεοσεβείας τὰ ῥήματα·*
γνωρίζεις ἴσως τὰ σά. ἄκουε δὲ καὶ σὺ	*ἄκουε δὲ καὶ*
παρ' ἡμῶν ἀδελφικὴν ὑπὲρ εὐσεβείας	*παρ' ἡμῶν διὰ τὸν κύριον ἀδελφικὴν*
παραίνεσιν, καὶ ἣν ὁ μέγας ἐκεῖνος	*παραίνεσιν καὶ ὃ διεμαρτύρατο ὁ*
Παῦλος τῷ φιλουμένῳ παρ' αὐτοῦ	*Παῦλος τῷ μαθητῇ αὐτοῦ.*
Τιμοθέῳ διεμαρτύρατο.	

2) l. c. 546, 6—10 = Coll. Cas., p. 30, 31—31, 1 = Loofs, Nestoriana 188, 15—189, 7.

3) l. c. 547, 7—548, 4 = Liber Heraclidis, ed. Bedjan, p. 195 f. Der letzte Satz, p. 548, 4, von ܗܟܢ gehört aber nicht zum Nestoriustext (c'est cependant ce qu'a fait . . .).

4) Im Kontext Lib. Her. 195 hat wohl noch ein Homoioteleuton Unglück angerichtet.

Dieselbe Gegenüberstellung folgt noch einmal; und dann läßt B. bezeichnenderweise den Schlußsatz von Lib. Her., p. 195: *„Cyrill war nämlich Bischof von Alexandrien und vertrat den heiligen und frommen Bischof von Rom, Coelestin“* aus, der die Entwicklung der Anklagen durch eine unbrauchbare Erläuterung unterbricht und ein späterer Zusatz ist. Es fällt schwer, die hier gebotene Form des Nestoriustextes nicht für die ursprüngliche zu halten. Freilich mahnt uns der Vergleich mit den anderen Zitaten zur Vorsicht. Daß das Fragment p. 555, 10 bis 556, 2 aus dem Brief an Scholastikius stammt, ist oben (S. 311) bereits nachgewiesen.

Vier dieser Zitate gehören anscheinend in die Aktensammlung, aus der B. Kap. XIX seine Belege für Theodor von Mopsuestia und die meisten der oben erwähnten Fragmente entnommen hat. Ganz sicher gilt dies von dem zuletzt genannten, da B. über den Text verfügt, aber nicht mehr genau um den Zusammenhang weiß. Doch auch bei den drei anderen Stücken scheint B. jene Sammlung zu benutzen. Wenigstens spricht die Zitationsformel dafür. Dagegen ist das Fragment aus dem Liber Heraclidis leider nur eingeführt durch den Satz: *Nestorius spricht*, und auch der Nachsatz gibt keinerlei Anhaltspunkte für den Fundort.

Die fünf bisher unbekannten Zitate aus Nestorius geben uns ähnliche Rätsel auf. Wie sah ihr Text aus? In welches Werk des Nestorius gehören sie? In welchem Verhältnis steht dies Werk zum Liber Heraclidis? Ja, wir müßten, ehe wir hierauf Antwort suchen, erst fragen, ob die Stücke überhaupt von Nestorius stammen, denn das Exzerpt aus dem Brief an Scholastikius wird von B. verwendet ohne genaue Kenntnis von Zeit und Adressaten, und der Abschnitt aus dem Brief der Orientalen an den Kaiser zeigt[1], daß B. auch über den Verfasser gelegentlich nicht recht Bescheid wußte. Bei diesen fünf Fragmenten spricht aber nichts gegen die Verfasserschaft des Nestorius.

Wir bringen sie in der Reihenfolge, in der sie B. aufführt, da dies die chronologische ist; denn glücklicherweise läßt sich bei

1) Neue Aktenstücke a. a. O., Nr. 68: *ἀναφορὰ τῶν ἐν Ἐφέσῳ Ἀνατολικῶν κτλ.* Dagegen B., S. 570, 1: „Dieses sandte zuvor Johannes . . .“; vgl. S. 312.

allen fünf die Zeit feststellen, auf die Nestorius sich bezieht, und B. hat jedesmal den richtigen Platz gefunden.

Im ersten Fragment (l. c. 525, 12—527, 10) erzählt Nestorius in einer Polemik gegen Cyrill von seiner persönlichen Haltung als Bischof. *L'allure est analogue à celle du Livre d'Héraclide*, sagt Nau mit Recht. Die Stelle ist aber nicht nur bedeutsam für die durch den Liber Heraclidis und andere Nestoriana genügend demonstrierte Uneigennützigkeit und Zurückhaltung des Nestorius, sondern gibt auch wichtige äußere Daten.

Ich war fern und war in Antiochien und merkte nicht auf das, was über[1] mich in Konstantinopel gesprochen wurde. „Vielleicht war ein Betrug in dieser Angelegenheit?" Aber war ich denn in Antiochien ein Grund zu Krieg und Unruhe? Oder bin ich etwa ein Verwirrer und Verleumder wie du? Dort bin ich geboren, auch aufgezogen und zum Presbyterstand geweiht. Und gibt es etwa in diesem meinem ganzen Lebenslauf in der Welt einen Menschen von den Kleinen bis zu den Großen, der etwas derartiges über mich sprach? Habe ich mich etwa in Konstantinopel den Ausschweifungen oder fleischlichen Vergnügungen hingegeben, die du meinst? Ich schäme mich aber, es zu sagen, daß ich im Gegenteil von den Leuten für hochmütig gehalten wurde, weil ich nicht annahm, was mir über den Bedarf hinaus zugestellt wurde. Aber „in den Palästen und schönen Villen außerhalb der Kirche bin ich stolz geworden"? Doch sie waren mir nicht kostbarer als die Zelle in Antiochien. Denn als es gerade traf[2], da ging ich gezwungen heraus und nicht, als ob es mich freute. Woran hast du denn bemerkt, daß ich mich ganz ins Gegenteil gewandelt hätte, seit ich Bischof wurde. Aber du hast gesehen, daß ich mich zu Streit und Verwirrung aufwarf. Doch ganz im Gegenteil, ich hielt mich davon entfernt, dies alles zu benutzen, so daß ich für einen Hasser und Bösewicht galt, weil ich nichts derartiges tat[3]. Und vielmehr weißt du oder ein anderer Mensch, daß ich mich um Geschenke und Liebesgaben mühte und sie für mich sammelte? Aber ich ließ auch nicht in einem Punkt meine Freiheit dazu sich hinneigen; denn ich weiß, daß sie denjenigen, der sich ihnen unterwirft, zwingen, in der Art eines Sklaven zu tun, was auch immer befohlen ist. Und auch du, Cyrill, weißt es daher, daß ich deine sehr große Macht auch nicht für eins ansah oder achtete, und daher wurdest du ganz und gar mein Feind. Denn das war deine erste Feindschaft gegen mich. Aber du weißt, daß ich heilige Geräte verkaufte und Gaben

---

1) Nau: contre moi. Andere Differenzen sind nicht gekennzeichnet.

2) Nestorius will es also als reinen Zufall ohne jede Machination betrachtet wissen; vgl. seine Lib. Her., p. 376 dem Kaiser in den Mund gelegte Darstellung.

3) Vgl. oben S. 309, Anm. 5.

schenkte, um Freunde zu bekommen in ähnlicher Art wie bei dir, damit ich die Augen der meisten von der Wahrheit blendete und zum Gegenteil zwang. Aber war ich nicht ein Feind für viele, die etwas tun konnten, weil ich sie nicht hören wollte? In anderen Städten haben die Bischöfe auch über die Fürsten Macht, in Konstantinopel aber hatten alle Fürsten mehr zu befehlen, als daß ihnen befohlen wurde wegen der Größe der Macht. Aber nicht nur die Fürsten allein, sondern auch den Kaiser überredete ich, kein Geschäft zu machen aus göttlichen Angelegenheiten, und von da ab bestand eine Feindschaft gegen mich von allen Machthabern. Und vielmehr, seit ich Bischof wurde, bin ich reich geworden an Besitz und Habe? Aber vielleicht sprichst du: Nicht du brauchtest es, aber für deine Familie hast du gesammelt?

Mein Bruder wurde bedrückt um meinetwillen im Alter und in Armut und in Schwachheit, wobei er keines Mitleids gewürdigt wurde, sondern aus der gemeinen Zelle vertrieben sie ihn um meinetwillen, einen Menschen, der in seiner Demut, seiner ganzen Art und der Menschenfreundlichkeit, die er an sich hatte, es auf sich nahm, zu mir zu kommen und mich zu sehen, nicht um an den Taten teilzuhaben, nicht mit irgendeiner Absicht, nicht um irgend etwas zu erwerben und nicht um von einem Menschen etwas zu erbitten. Er gab auch niemand Grund zur Betrübnis oder zum Neid, und weder hier, noch als er im Hause war[1], schien er etwas mehr, als ehe ich Bischof war. Und er bat mich niemals darum, daß ich ihm eine Zufluchtsstätte wäre, sondern war von der gewohnten Bedürfnislosigkeit.

Aber gibt es jemand, der dafür bekannt ist, daß ich ihn unterstützte oder daß ihm um meinetwillen geholfen wurde? Im Gegenteil, um meinetwillen mußten manche alle Leiden bitter auf sich nehmen und daran, wie schlecht es ihnen ging, wurden sie als meine Anhänger erkannt, und nicht an ihren guten Tagen.

Diese Sätze stammen aus der Zeit nach 435, in der sich mit der Verbannung des Nestorius Verfolgungen seiner Anhänger verbanden. Wie im Liber Heraclidis, im Brief an den Erzbischof Johannes und an Scholastikius, verteidigt sich Nestorius hier gegen die Vorwürfe der Streberei und der Bereicherung, indem er vor allem darauf hinweist, daß er sich nicht zum Episkopat gedrängt hat. Er weiß um Cyrills Bestechungsunternehmungen. Wir erfahren ferner, daß er aus armer Familie stammt, in Antiochien geboren ist[2] und einen Bruder hat, der ihn in Konstantinopel besuchte.

---

1) Hier = Antiochien; im Hause = Bischofspalast in Konstantinopel?

2) Der Satz des Sokrates 7, 29 *τὸ μὲν γένος Γερμανικεύς* darf entsprechend diesem Selbstzeugnis also nicht im Sinne der späteren syrischen Tradition ausgedeutet werden, die umständliche Geburtsgeschichten aus Germanikia berichtet.

Der ganze Passus könnte im Liber Heraclidis in der großen Lücke p. 146 seinen Platz finden, wo die Darstellung ganz unvermittelt mit den dogmatischen Grundlagen des Theotokosstreites beginnt.

Das zweite Fragment p. 540, 7 f. ist leider sehr kurz; im Anfang ist die Übersetzung nicht sicher:

Wir waren imstande, über die Briefe dieses Mannes zu lachen und sie aus unsern Händen zu lösen[1]. O, dieser Geist seines Hochmuts und seiner Aufgeblasenheit! Wer hat es jemals gesehen und bei wem, daß die Untersuchung der Angeklagten denen, die die Anklage erhoben, gegeben wurde.

Dieser schon vorher im Text verwertete Abschnitt ist eine Klage über die Ereignisse im August 430, als der Papst Cyrill mit der Untersuchung der Affäre beauftragte. Der nicht ganz durchsichtige Anfang läßt vermuten, wie sich Nestorius zum Ultimatum Coelestins stellte. Über diese Zeit bietet der Liber Heraclidis p. 160 wieder nur eine große Lücke, die durch Anmerkungen zum ersten Brief Cyrills und Erörterungen über den verfrühten Konzilanfang begrenzt wird. Leider wissen wir nicht, was hierüber schon in dieser Lücke gestanden hat. P. 161 beginnt ganz abrupt mit einer fingierten Entschuldigung Cyrills über die vorzeitige Eröffnung.

Das dritte Fragment (l. c. 545, 10—546, 4) bietet Einzelheiten über diesen unheilvollen 22. Juni, die recht wohl hierhin gehören könnten. 68 Bischöfe schicken, *pridie quam celebrarentur gesta contra Nestorium*[2] eine Mahnung an den Alexandriner, das Konzil noch nicht zu eröffnen. Am nächsten Tage finden sich unter dem Sitzungsprotokoll auch Namen von diesen 68. Die Ursache dafür gibt das Fragment an:

Denn sogleich machten sie im Namen der Synode eine Zusammenkunft, indem sie darüber berichteten, als ob ich mehrmals zum Gericht gerufen und geflohen wäre. Es stimmten mit ihnen aber diejenigen überein, die von ihnen mit Gold bestochen waren. Diejenigen aber, die davon fernblieben und nicht mit ihnen übereinstimmten, wurden eiligst mit Gewalt dazu gebracht, so daß viele mit Hilfe des Schwertes und ihrer Bekannten flohen. Viele aber von denen, die gegriffen wurden, unterschrieben aus Zwang ohne ihren Willen, so daß sie sich seufzend abwandten. Sie versammelten sich aber wie zu einem Schauspiel der

1) Nau übersetzt sehr frei. Am besten übersetzt man wohl als Realis mit dem Sinn: „Wir hatten den Mut, die Schreiben nicht ernst zu nehmen und ihre Annahme abzulehnen.“ 2) Coll. Cas., p. 27, 26 f.

Schmach, an einem Platz der Kirche vereinigten sie sich und zogen jedermann zur Unterschrift. Es geschah viel Geschrei von denen, die nicht unterschreiben wollten, weil sie nicht einverstanden waren mit dem, was sie unterzeichneten; einen Nutzen hiervon hatten sie aber nicht. Sie wurden genötigt entweder zu unterschreiben oder die Kirche als ein passendes Gefängnis zu nehmen. Bei allen diesen Geschehnissen war die Stadt voll Getümmel.

Ob auch dieses Zitat in den Liber Heraclidis hineinpassen würde? Dieser bringt freilich schon p. 162 die contestatio der 68 und danach findet sich keine passende Lücke. Aber es geht auf diesen Seiten so merkwürdig durcheinander[1], daß wir die Frage keineswegs verneinen können.

In eine ganz andere Zeit führt das vierte Fragment (l. c. 568, 1—6). Es berichtet den Grund für die Verbannung des Nestorius, nachdem man ihn vier Jahre lang mit Ehren in der Nähe von Antiochien in einem Kloster hatte wohnen lassen[2]. Da die Übersetzung Naus im Gegensatz zu den übrigen den Sinn zu verfehlen scheint, folgt hier der Versuch einer Rückübersetzung ins Griechische:

γράμμα γὰρ τοῦ βασιλέως ἐξετέθη ἢ κοινωνεῖν αὐτοῖς ἢ ἐκ τῆς ἐπισκοπῆς ἐξελθεῖν κελεῦσαν. ὡς οὖν ἤρχετο τὸ γράμμα καὶ ἐξῆλθεν ἀπειθήσας[3], οἱ ἐν ταῖς πόλεσιν καὶ ἐν τῷ κλήρῳ διὰ τὴν πρὸς τὸν ἐξελθόντα φιλίαν ταραχθέντες καὶ τῆς τῶν ἁγίων ἐκκλησιαστικῶν μυστηρίων κοινωνίας ἐχωρίζοντο, ὥστε αὐτοῖς ἡ τῶν ἀντ' ἐκείνων εἰσπορευομένων εἴσοδος ὡς εἴδους σκιὰ ἐγένετο. καὶ διὰ ταῦτα ἔλαβον ἔκθεσιν ἄλλην ἄλλου θείου γράμματος τοὺς ἐκπορευομένους εἰς ἐξορίας διανέμοντος, ὅτι διὰ τοιαύτων[4] τὸν τῆς ὁμονοίας φόβον[5] εἰς τὰς πόλεις ἐμβάλλειν καὶ τῆς τῶν ἐκπορευομένων γνώμης κατακυριεύειν προσεδόκησαν, ὥστε πρὸς τὴν τῆς κοινωνίας[6] μεταμέλειαν κατισχύθη[7]. αὕτη ἡ τῆς ἐξορίας κατὰ σμικρὸν πρὸς ἡμᾶς προσερπούσης αἰτία. τὴν γὰρ τῆς τῶν πολεμούντων στάσεως λύσιν ἤλπιζον, εἰ ἐξηλάθην, τῶν δὲ αὐτῶν παρόρμησιν, εἰ ἄνευ ἐξορίας ἔμενον.

Der historische Hintergrund ist folgender. Das erstgenannte Edikt stammt aus dem Jahre 434, in dem auf Wunsch des Johannes von Antiochien der Hof die rebellischen Bischöfe zunächst

1) Vgl. die zweimalige Ankündigung der contestatio Candidiani (p. 162 und 164), die erst p. 170 kommt.

2) Siehe unten S. 320, Anm. 2; S. 322, Anm. 4.

3) Das Fragment trägt in seiner jetzigen Form alle Spuren der Tatsache, daß es zu stark gekürzt ist. Man möchte hier auf Alexander von Hierapolis raten, s. u.

4) sc. ἐξοριῶν. 5) Furcht vor Übereinstimmung mit den Verbannten.

6) Hier: Gemeinschaft mit den Verbannten. 7) sc. ἡ γνώμη.

durch Absetzung zum Gehorsam zwingen wollte. Wenn uns auch nur sein Anfang erhalten ist (Coll. Cas., ep. 228), so wissen wir doch aus einem Brief des Meletius von Mopsuestia (Coll. Cas., ep. 212) von dem Bemühen des Johannes, *ut posset optinere sacram, quae nos cogeret aut communicare Johanni aut exire ab ecclesiis.* Diesen Inhalt hat die Order des kaiserlichen Beamten auch gehabt, wie der Eingang von Coll. Cas., ep. 231 vermuten läßt. Die durch die Abmachungen von Anazarbus gebundenen Bischöfe (Coll. Cas., ep. 201) dachten zunächst nicht an eine Einigung. Was sie von den Versuchen, sie herauszudrängen, meinten (Coll. Cas., ep. 213 ss.), stimmt mit den obigen Andeutungen wohl zusammen [1]. Nachdem sich aber ein Teil, an ihrer Spitze Theodoret und Helladius, hatte einschüchtern lassen, gingen die Regierungsbeamten dem kleinen Häuflein um den greisen Alexander von Hierapolis mit aller Energie zu Leibe, stand doch ein Schisma vor der Tür. *Nec enim patitur praefato archiepiscopo in divinis communicare mysteriis* (Coll. Cas., p. 200, 23), heißt es in bedeutsamer Parallele zu unserm Text von dem Verhältnis des Alexander zu Johannes. Es stellt sich heraus, daß die Absetzung bei den renitenten Bischöfen nicht genügt (Coll. Cas., ep. 265 und 274). Johannes muß für Meletius erwirken, *ut qui peregrinus est a sancta disciplina et ecclesia, peregrinus fiat et ab universa provincia.* Darauf kommt ein entsprechender Erlaß (Coll. Cas., ep. 268). Ebenso wird es bei den andern gewesen sein. Daß Nestorius den Schismatikern den Rücken stärkte, ist aus Coll. Cas., ep. 209 bekannt. Es mögen auch die von den Späteren berichteten Eifersüchteleien zwischen ihm und Johannes eine Rolle gespielt haben. Jedenfalls wird er jetzt, nachdem er bis dahin in ehrenvoller Zurückgezogenheit [2] hatte leben dürfen, verbannt [3]. Diese zweite Aktion hatte

---

1) Vgl. die verschiedenen Äußerungen über die Neulinge Marinianus und Athanasius, ferner über den Mönch Thomas.

2) Dafür spricht die Anrede *ἡ σου ἁγιότης* im Schreiben des Präfekten Antiochius, Neue Aktenstücke a. a. O., Nr. 55. Mansi V, 256 B *ἐξώρισε Νεστόριον* ist eine spätere tendenziöse Zusammenfassung.

3) Die Urkunde befindet sich Mansi V, 256 C/E und ist an denselben Präfekt Isidorus gerichtet, von dem in dem Kommentar zum Edikt vom 3. August 435 (Mansi V, 413) und Coll. Cas., ep. 277 die Rede ist. Als Verbannungsort für Nestorius und Irenäus wird Petra in Arabien bestimmt. Diese Urkunde wird in der gleichen Zeit wie das genannte Schriftenedikt konzipiert sein, da der Anfang beider der gleiche ist. Euagrius, h. e. 1, 7 nennt Oasis in Ägypten als Verbannungsort.

den von Nestorius genannten Effekt. Die wenigen Urkunden, die Rustikus uns noch überliefert hat[1], zeugen von der Geschwindigkeit, mit der man sich nun einigte.

Während in den späteren Berichten das Leben des Nestorius im Exil einen idyllischen Zug bekommen hat, meldet er selbst in zwei Briefen, die Euagrius überliefert[2], kaum erträgliche Leiden. Dasselbe erfahren wir auch aus dem fünften Fragment (l. c. p. 568, 8—11), das von den Vorbereitungen zum Exil spricht:

Diejenigen, die unsere Verbannung betrieben, bereiteten uns, als sie es ausdachten, einen Ort des Exils, der mitten drin lag in Schwierigkeit des Wassermangels und in verborgenen Hinterhalten und in unbekannten Irrpfaden und in besonderen Nöten beim notwendigsten Bedarf. Dazu Beobachtung von Spähern, die sie von allen Seiten uns stellten, wegen etwaigen Einvernehmens im gegenseitigen Briefwechsel und, was das schlimmste war, ob man etwa uns Essen oder Trinken gab.

Über die Zeit von 434—446 berichtet der Liber Heraclidis so gut wie nichts. Es läßt sich nicht entscheiden, ob diese beiden Fragmente in ihn hineingehören.

Daß diese fünf historischen Fragmente von Nestorius stammen, kann auch beim vierten nicht zweifelhaft sein. Denn es wird mit dem Hinweis darauf eingeführt[3], daß es unpersönlich klingt. Aber aus welchem Werk von ihm? Hier stehen wir vor der Schwierigkeit, daß der Liber Heraclidis, der die Zeit von der Übernahme des Episkopats 428 bis zum Chalcedonense 451 umfaßt, gerade für diese fünf Abschnitte keine Äquivalente hat. Nau vermutet darum, daß sie in die „Tragödie“ hineingehören.

Der Literarhistoriker Ebed Jesu nennt den Titel „Tragödie“ zusammen mit dem des Liber Heraclidis[4]. Der Vorredner des Liber Heraclidis gibt S. 4 ganz knapp ihren Inhalt an: *„die von ihm als Verteidigungsschrift verfaßt ist gegen diejenigen, die ihn tadelten, weil er eine Synode gewünscht hatte“*. Den Namen Tragoedia trägt das von Rusticus verwertete Werk des Irenäus[5]; das Stichwort findet sich

1) Coll. Cas., ep. 281 ff. 2) Loofs, Nestoriana, S. 198 ff.

3) Es heißt ausdrücklich l. c. 567, 12 *καὶ ταῦτα γνωρίζει ὁ Νεστόριος λέγων ἐκ τοῦ προσώπου αὐτῶν*.

4) Assemani, Bibliotheca orientalis III, p. 35 f.

5) Coll. Cas., p. 25, 25.

bei Nestorius selbst[1], bei Eutherius von Tyana mit Bezug auf die ganze Nestorius-Affäre[2], bei Theodoret u. a. Man hält sie für identisch mit der historia[3], von der es unter Beibringung eines großen Exzerptes in der Coll. Cas., p. 27, 20 heißt: *quasi pro sua satisfactione conscripsit.* Dieses Werk *τὴν περὶ τούτων ἱστορίαν παρεχομένη* hat Euagrius eingesehen (h. e. 1, 7). Es wendet sich *πρὸς τοὺς ἐγκαλέσαντας οἱ μὴ κατὰ δέον τι καινουργῆσαι, μηδὲ μὴν καλῶς αἰτῆσαι τὴν ἐν Ἐφέσῳ σύνοδον ἁλισθῆναι* und weiter *πρὸς ἄλλοις οἷς ἐβουλήθη ὑπὲρ τῆς ἰδίας βλασφημίας ἀπολογούμενος.* Die Identität beider Werke ist auch durch diese Stichworte gesichert. So leistet folgende Inhaltsangabe des Euagrius (l. c.) die besten Dienste: Nestorius habe den Theotokosstreit notgedrungen schlichten müssen. Theodosius versuchte zunächst ihn zu halten, erlaubte ihm dann aber, während die Beauftragten zur Konferenz fuhren, die Rückkehr ins Kloster. Dort habe er von der Bevölkerung geehrt[4] vier Jahre gelebt. Weil er aber dort, wie Euagrius meint, nicht mit seinen Lästerungen aufhörte, wurde er nach Oasis verbannt. Anscheinend schloß die historia mit dem Jahre 435[5].

Auch bei B. hören die Nestoriusfragmente und die Nestoriusgeschichte mit der Exilierung auf. Dazu kommt, daß wir eine Vorlage dieser Art für die ganze Darstellung postulieren mußten (s. oben S. 313). Ferner stammt das erste Fragment aus einer *ἀπολογία*[6]. Es liegt sehr nahe, alle Fragmente, die in den Briefen nicht nachweisbar sind, in die historia zu verlegen und zu behaupten, daß in der Geschichte des B., wenn auch leider nicht der Grundriß, so wenigstens einige Grundzüge jenes Werkes vorhanden sind.

Dies steht nicht im Widerspruch mit unserem Versuch, die Fragmente in den Liber Heraclidis einzuordnen. Denn auch das

---

1) Loofs, Nestoriana, S. 199, 13.

2) Coll. Cas. 148, 2 f. *horum malorum nimietas . . . universam tragoediam superavit* u. ö.

3) Loofs, Nestoriana, S. 87.

4) Vgl. Barchadbeschabba a. a. O., p. 562, 10: Die ganze Stadt stürzt ihm bei seiner Heimkehr freudig entgegen und holt ihn mit großer Ehre ein.

5) Doch will die Meinung von Loofs, daß dies Werk vor der Verbannung abgeschlossen war, nicht recht einleuchten.

6) ܡܦܩܢܘܬܐ l. c. 525, 10 und 527, 11. Die drei Worte historia, tragoedia und apologia sind sehr leicht zu einem Titel zu verbinden.

im Liber Heraclidis Nachgewiesene mag nun seinen Platz in der historia erhalten. Es ist doch das Wahrscheinlichste, daß die Hauptpartie des späteren Buches (p. 148—452) nur eine, vielleicht um manche dogmatische Ausführung bereicherte, Überarbeitung des früheren ist. Der Liber Heraclidis, der in eine Darstellung der Ereignisse um Eutyches ausmündet, wurde vermutlich veranlaßt durch die von Philoxenus von Mabbug in seinem Briefe an die Mönche von Senun berichtete Zusendung dieser Akten an Nestorius. Dieser benutzte die willkommene Gelegenheit, um seine geschichtliche Stellung ins rechte Licht zu setzen im Blick auf das kommende Konzil, wozu er sein früheres Werk verwertet haben mag. Aus den Martern des langen Exilsaufenthaltes, aus dem Alter des Verfassers[1] und der Eile mit der er sein letztes Buch wahrscheinlich zum Abschluß zu bringen suchte, erklären sich die vielen Ungereimtheiten der uns überkommenen Schrift. Vielleicht darf man auch die oben S. 314 festgestellten Verschiedenheiten durch diese Hypothese einer Überarbeitung erklären.

* * *

So gibt die Kirchengeschichte B.s Anlaß zu manchen Vermutungen und bereichert uns um einige neue Nestoriana. Ihr Wert besteht aber nur in einer Ergänzung der historischen Berichte des Liber Heraclidis; eine sichere Basis zu seiner Beurteilung bietet sie nicht. Das Urteil des Nestorius über seine Geschichte ist uns bereits geläufig; die dogmengeschichtlichen Probleme erhalten kein neues Licht. Aber diese stehen im Mittelpunkt des Interesses: Wie ist die Lehre des Nestorius gewesen, wie hat sie sich gewandelt? Was sagt für unsere Christologie die eigenartige Auffassung der Antiochener, die wir vorläufig nur in den ersten Anfängen kennen?[2] Die historischen Untersuchungen können nur die Mittel zu solcher Erkenntnis geben. Eine Rückwärtsrevision der Geschichte vorzunehmen, was in Bethune-Bakers Absicht zu liegen scheint, ist nicht unsere

1) Nach der Schilderung, die Sokrates, der Brief des Kosma u. a. von ihm machen, muß er 428 im besten Mannesalter gewesen sein. Bei der Verurteilung des Apollinarismus war er noch nicht geboren (Lib. Her., p. 150). D. h., daß er um 450 annähernd 70 Jahre alt ist.

2) Meine Sammlung der Fragmente Diodors konnte bisher noch nicht veröffentlicht werden.

Aufgabe. Mag das bittere Schicksal des Nestorius unsere Anteilnahme erwecken, es ist unlöslich durch seinen Charakter bedingt! Damit der Mantel bleiben darf, geht der Herzog — und muß zu seinem Schrecken wahrnehmen, daß auch der Mantel fällt. Wohl berührt seine Bitte, die gute Sache nicht mit der von den Gegnern bekämpften Person zu verquicken, sehr sympathisch und unterscheidet ihn wohltuend von jenen dunklen Ehrenmännern, für die die Sache ein Moment persönlichen Prestiges war, wie von der Wetterfahne Theodoret. Er steht mit reinem Schilde da. Aber die langweilige Art, wie er von dieser Tatsache nicht genug zu sagen weiß, lehrt, daß die Reflexion auf sich selbst sein Hemmschuh war. Er hat nicht jene wahrhaft tragische Größe, die die Person durchsetzt, weil nur so die Idee Wirklichkeit werden kann. So sind seine Gedanken in jedem Kopfe etwas anderes; aus den Akten seiner Freunde klingt es erschütternd heraus, daß ihnen die Fahne fehlt, zu der sie stehen möchten. Hat Nestorius schließlich etwas davon gemerkt, daß er seine Ideen im Stich gelassen hat? Der Liber Heraclidis klingt gelegentlich wie eine Entschuldigung deswegen; und am Ende seines Lebens will er mit Zugeständnissen, die er Cyrill nie gemacht hätte, wenigstens noch Flavian und Leo zu geschichtlichen Trägern seiner Lehre machen, um sie für die Wirklichkeit zu retten. Das ist seine Tragik.

Isidor von Pelusium als Sophist

Von **Gertrud Redl**, Graz

Ed. v. d. Goltz hat [1] die hermeneutischen und auch die rhetorischen Regeln, die der heilige Isidoros gelegentlich in seinen Briefen aufstellte, der wissenschaftlichen Betrachtung empfohlen. Über Isidor als Schrifterklärer liegt eine neuere russische Arbeit von Joasaph [2] vor. Seine Äußerungen über die rhetorische Kunstlehre in seinen Briefen sind jedoch noch nicht zusammenfassend behandelt [3].

Vom Leben Isidors [4] ist nur wenig bekannt. Seine Lebenszeit (etwa 360 bis nach 434) kann man nur aus Briefangaben indirekt erschließen; nicht einmal sein Geburtsort Alexandria in Ägypten steht unbezweifelt fest; sonst weiß man nur, daß er kirchenpolitisch „Joannit" und seiner Stellung nach Abt eines Klosters bei Pelusion war und als solcher überraschend weitreichende briefliche Verbindungen besaß. Die Betrachtung seiner Briefe läßt aber m. E. noch eine biographische Tatsache erschließen. Die Briefe Isidors unterscheiden sich nämlich weitgehend von denen anderer Asketen. Gewiß, auch der hl. Antonius hat — des Schreibens selbst unkundig — Briefe diktiert; diese Briefe waren aber nur Aneinanderreihung von zwanglosen *ἀποφθέγματα*, gerichtet an gerade räumlich entfernte Personen, und sie waren ebenso ferne aller kunstmäßigen Gestaltung, wie die Predigten der Asketen, die sich auch nur als Summe aus *ἀποφθέγματα* darstellen. Um nur ein späteres Beispiel statt vieler älterer zu nennen, die Ansprachen des monophysitischen Abtes Isaias [5] beweisen dies. Ganz anders Isidor! Er hat wohl die den Asketen geläufige Briefform beibehalten; er hat sie aber nicht gehandhabt wie ein dem Diesseits seit seiner Kindheit entrückter und daher

---

1) ThLz. 48, 1923, Sp. 471.
2) Der hl. Isidoros Pelusiotes als Kommentator der heiligen Schriften (russisch), Bogoslovskij Vrem. I, 1915, S. 535—561.
3) Die folgende Studie ist ein Ausschnitt aus einer von meinem Lehrer, Prof. Dr. O. Schissel in Graz, angeregten und geförderten Arbeit.
4) Vgl. RE.² IX, S. 444ff.; XXIII, S. 708 (dort weitere Literatur).
5) Vgl. z. B. or. 8 (Migne), PG. 40, p. 1129ff.

ungebildeter und der Bildung abgeneigter Mensch, sondern wie ein im Sinne seiner Zeit gut durchgebildeter Sophist. Seine Freude an kunstmäßiger Darstellung geht soweit, daß viele Briefe, die mit dem geistlichen Leben nichts zu tun haben, gewiß nur zum Zwecke der *εὐγλωσσίας ἐπίδειξις* ihres Verfassers geschrieben und veröffentlicht wurden. Ein solcher Mann, der auch eine immerhin reiche klassische Lektüre in dem Maße gegenwärtig hatte, wie Isidor [1], war nicht von Haus aus Asket gewesen. Er war also erst später, vielleicht durch irgendein äußeres Ereignis, das in sein Leben zwingend eingriff, zum Mönche geworden, etwa wie der um eine Generation ältere Euagrius Pontikus. Isidor hat vielmehr eine gelehrte Vergangenheit gehabt, also eine gelehrte Ausbildung genossen und einen gelehrten Beruf ausgeübt.

Auf die gelehrte Bildung, die er sein eigen nennen konnte, fallen aus seinen Briefen manche Streiflichter. Im Briefe an den Diakon Neilos III, 65 z. B. werden die drei in der Neuplatonikerschule üblichen Ausbildungsstufen Grammatik, Rhetorik, Philosophie genannt, die z. B. auch Proklos durchlaufen mußte (Marinos *Πρόκλος*, p. 155, 3. 12. 29, Boissonade [2]),die sich für die gelehrte Erziehung des Nachfolgers des Proklos, des Philosophen Isidoros, ebenfalls nachweisen lassen, und die noch im ganzen byzantinischen Mittelalter in Geltung standen [2]. Isidoros hat gewiß auch eine philosophische Ausbildung genossen; Briefe, wie V, 558, beweisen es. Der Grammatiker Ophelios, an den dieser Brief gerichtet ist, hatte — offenbar in Zweifel gesetzt durch die Abweichungen und Widersprüche der philosophischen Systeme von- und miteinander — angefragt, was die wahre Philosophie sei. Isidor antwortete in der durch die Peripatetiker geübten, von den mittel- und neuplatonischen Handbüchern übernommenen Art: er zählt eine Reihe von älteren Definitionen auf (Peripatetiker, Pythagoras, Platon, Chrysippos) [3], um schließlich seine eigene, nämlich die christliche, Ansicht zu geben. Methode und Material hat Isidor einem der neuplatonischen Einleitungskollegien

---

1) Vgl. Leo Bayer, Isidors von Pelusium klassische Bildung. Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte XIII, 2 (Paderborn 1915), besonders S. 95 ff.

2) Vgl. Fuchs, Byz. Archiv VIII, S. 46 ff.

3) Vgl. Bayer, S. 71.



in die Interpretation der philosophischen Schulautoren entnommen [1]. Auf diese Kommentarliteratur weist ferner die Bemerkung über den Unterschied der Bezeichnungen *ὁμώνυμον* und *συνώνυμον* bei Grammatikern und Philosophen in Ep. III, 92 [2] hin, und noch manche andere Spuren (die Bayer a. a. O., S. 66—72 nicht ganz richtig deutete) führen zur selben Quelle. Kurz: Isidor hat seine philosophische Literaturkenntnis in der Neuplatonikerschule empfangen, deren Unterricht in *εἰσαγωγαί* und in Erklärungen der Schulschriftsteller, besonders des Platon und des Aristoteles, bestand. Außer diesen beiden und außer Plotin [3] hat Isidoros kaum einen der von ihm zitierten philosophischen Autoren gelesen.

Trotzdem war Isidor nicht Philosoph, sondern Sophist, also Redekünstler und Redelehrer [4]. Das beweist schon seine Belesenheit. Sie zeigt hinsichtlich der Werke des Demosthenes, des Platon und des Homer [5], der Stilideale der Neusophistik für die politische, panegyrische und poetische Rede [6], die größte Unmittelbarkeit, Ausbreitung und Vertiefung. Wenn man vor Augen hat, daß der höhere antike Unterricht hauptsächlich durch Erklärung klassischer Schriftsteller erfolgte, wird man die Bedeutung dieser Literaturkenntnis als Merkmal der sophistischen Bildung Isidors richtig würdigen. Die Spuren von Isidors Kenntnis der Scholien zu Homer [7] lassen über die Schulherkunft dieser Belesenheit nicht den leisesten Zweifel aufkommen. Noch bezeichnender für die Sophistenausbildung und den Sophistenberuf Isidors ist der Gebrauch, den er von seiner Belesenheit machte: Briefe, wie III, 49, V, 126, die man geradezu Demostheneszentonen nennen darf [8], konnten gewiß nur von einem Sophisten zur Bewährung seiner Kunst verfaßt worden sein; Centonen waren ja damals eine wegen der zu ihnen erforderlichen Belesenheit sehr geschätzte Literaturgattung! [9]

---

1) Vgl. Ammonios, Comm. in Aristotelem gr. IV, 3, 1; David, ibid. XVIII, 2, p. 20, 25; Elias XVIII, 1, p. 7, 26.

2) Vgl. etwa Ammonios, Comm. IV, 3, p. 84, 8; Gramm. graeci III, 390, 3 H.

3) Vgl. Bayer, S. 77.

4) C. Brandstätter, Leipziger Studien zur klassischen Philologie XV, 1897, S. 240 ff. 258.

5) Bayer, S. 19. 43. 82; Berliner philol. Wochenschrift 36, 1916, S. 1168.

6) Hermogenes, S. 384, 12. 387, 5. 389, 21. 395, 3. 412, 14 usw., Rabe.

7) Bayer, S. 83.

8) Berliner philol. Wochenschrift 36, 1916, S. 1167.

9) Vgl. Filippo Ermini, Il Centone di Proba e la poesia centonaria latina, Roma 1909; E. Stemplinger, Das Plagiat in der griechischen Literatur, 1912, S. 193 ff.

Dafür, daß Isidor Sophist war, spricht auch die Form seiner Briefe überhaupt und die Bedeutung, die er ihr beilegte. Für den in solchen Dingen noch urteilsfähigen Photius, der in einem Briefe an den Metropoliten von Kyzikos Amphilochius (II, 44) zuerst einen Kanon der „hellenischen" und dann einen solchen der christlichen [1] Briefschreiber aufstellte, waren die Briefe des Basilius Muster des lieblichen Stiles (γλυκύτης), die des Gregor von Nazianz solche für den schönen (κάλλος), und die des Isidor für den vielseitigen Stil (ποικίλη μοῦσα). Für den Sophistenberuf des späteren Asketen spricht aber auch der Lehrgehalt mancher seiner Briefe. Nur ein die Redelehre auch theoretisch vollbeherrschender Sophist spricht — um ein paar Beispiele anzuführen — so von der Theorie der Lobrede, wie Isidor in dem Lehrbriefe III, 102 an den Rechtsanwalt Theodoros, in welchem Briefe er sich eng an die Rhetorik des Aristoteles (I, 9, S. 1367 b, 27) anschließt. Dasselbe Werk des Stagiriten hatte er an einer Stelle des interessanten Schreibens IV, 205 an den Priester und Rechtsanwalt Olympios [2] vor Augen. Wie ein Redelehrer äußert sich Isidor auch über die Norm des Briefstiles in dem Schreiben an den Grammatiker Ophelios V, 133 [3] oder über das Verhältnis von geistlichem Inhalte und sophistischer Form in V, 281 [4]. Ebenso spricht er ferner über die Stilform der klaren Knappheit in III, 57, einem Briefe, der nun im folgenden nach Gehalt und Form eingehender behandelt werden soll.

Der Brief III, 57 will den Adressaten, seinen Namensvetter, den Rechtsanwalt Isidor, dahin belehren, daß die Forderung nach stilistischer Knappheit nicht auf Kosten der Klarheit erfüllt werden dürfe. Der Adressat hatte sich wohl abfällig über breite Darstellungen geäußert, vielleicht im Anschlusse an ein bestimmtes literarisches Werk. Den Inhalt der Zuschrift, die III, 57 auslöste, muß man, wie immer bei Isidor, aus dem Ziele seiner eigenen Darlegungen wiedergewinnen. Man hat daraus wiederholt in neuerer Zeit geschlossen, daß wir viele Isidorbriefe nur im Auszuge kennen. Wie

1) Die christlichen Briefmuster unterscheidet er dadurch von den „hellenischen", daß sie außer der formalen Schulung auch in vielen anderen und zwar bedeutenden Dingen Nutzen gewähren. 2) Berliner philol. Wochenschrift 36, 1916, S. 1169.
3) Demetrius et Liban. Typ. ep. p. XVI, Weichert.
4) Eugen Fehrle, Byz. Ztschr. 24, 1923/24, S. 315.

aber schon ein Vergleich mit den beiden spätantiken Briefstellern, dem sogenannten Demetrius und dem Libanios ergibt, war es bei Kunstbriefen im Altertum üblich, die Voraussetzung des Schreibens nicht aus der Zuschrift an den Briefschreiber zu wiederholen. III, 57 ist somit gemäß der antiken Klassifikation seiner Form nach ein belehrender Brief (*διδασκαλικὴ ἐπιστολή*)[1]. Der Brief lautet:

Ἰσιδώρῳ σχολαστικῷ.

Συντομία ἀληθὴς μετὰ σαφηνείας[a]) *οὐχ ἡ τῶν ἀποδείξεων παράλειψις, ἀλλ' ἡ τῶν μηδὲν τῷ προκειμένῳ συμβαλλομένων παραίτησις*[b])· *ὥσπερ γὰρ τὰ ἔξωθεν ὑποθέσεως παρέλκον τιθέναι*[c]), 5 *οὕτως ἀναγκαῖον μηδὲν τῶν πρὸς σύστασιν παραλιμπάνειν*[d]). *μὴ τοίνυν μηδ' αὐτός, εἰ ἀγωνιστικὸς καὶ ἀποδεικτικὸς ἐμπέσοι λόγος, αἰτιῶ τὸ μῆκος, ἀλλ' ἐκεῖνο σκόπει, ὅτι σαφηνίσαι ἄλλως οὐχ οἷόν τε ἦν τὸ ζητούμενον, εἰ μὴ πολλῇ περιδρομῇ ἐχρήσατο*[e]). *εἰ μὲν γὰρ ἀποφήνασθαι προκέοιτο, σύντομος ἔστω ὁ λόγος*[f]), *εἰ δὲ ἀπο-* 10 *δεῖξαι, ἀνάγκη καὶ εἰς μῆκος μὲν ἐκταθῆναι, πᾶσαν δὲ περιττότητα καὶ ταυτολογίαν διαφυγεῖν*[g]).

Aus der alten Redelehre bringe ich nun die auch in ihrer sprachlichen Fassung deutlichsten Parallelen zu den von Isidor hier angedeuteten Lehren bei, ohne daß aber jene Parallelen als Quellen angesehen werden sollen. Bei der Stetigkeit der alten Redelehre, die uns zumeist in später Schulbuchüberlieferung vorliegt[2], kommt es ja nicht auf bestimmte Quellen, sondern nur auf die Übereinstimmung in der Lehre selbst an.

a) Quintilian, Inst. IV, 2, 42. Nikolaos, p. 15, 2 Felten.

b) Quintilian IV, 2, 40: *Brevis erit narratio ..., si reciderimus omnia, quibus sublatis ... neque utilitati (quidquam) detrahatur.* Anon. Seg., § 66: *ἐὰν ... οἷα μὴ ὠφελεῖν τὸν ἀγῶνα ... ἀφέλῃς τῆς διηγήσεως, σύντομον ἐκ τούτων ποιήσεις τὸν λόγον.* Vgl. Aristides I, 136. Nikolaos, p. 14, 14. — Philemon com. fr. 97 (Comic. att. fr. II, 508 Kock).

c) Quintilian IV, 2, 40: *brevis erit narratio ..., si nihil extra causam dixerimus.* Anon. Seg., § 67: *ἔτι τε ... μήτε ὅλως ἀπὸ τοῦ πράγματος πλανῷο.* Vgl. Cicero, De inv. I, 28: *et si non aliam in rem aliquam transibitur.*

d) Quintilian IV, 2, 44: *non minus autem cavenda erit, quae nimium corripientes omnia sequitur, obscuritas, satiusque est*

1) Ps. Libanios, Char. ep. § 27, Weichert. 2) Apthonius ed. Rabe, 1926, p. XXV.

aliquid narrationi superesse quam deesse: nam supervacua cum taedio dicuntur, necessaria cum periculo subtrahuntur. Anon. Seg., § 83 (ἀσαφὲς γίνεται) *τρίτον, ὅταν παραλείψωμέν τινα τῶν πραγμάτων.*

e) Nikolaos 14, 12: *πολλάκις ... διὰ τὸ σαφῶς εἰπεῖν μήκους δεόμεθα.*

f) Anon. Seg., § 63. Rufus, § 17.

g) Quintilian IV, 2, 43: *nam iterationes quidem et ταυτολογίας et περισσολογίας, quas in narratione vitandas quidam scriptores artium tradiderunt, transeo.* Anon. Seg., § 68: *ἔτι τε τὴν ταυτολογίαν εἰ παραιτοῖς.* Julius Victor, Rh. l. min. 424, 21: *abesse a narratione praecipue, ut maxima vitia, debent tautologia et perissologia.* Vgl. Arist. I, 137 (*ἰσοδυναμοῦντα*).

Isidor lehrt also folgendes von der *συντομία*: Knappheit überhaupt wird erzielt 1. durch Verzicht auf das, was den vorliegenden Fall nicht fördert (Zeile 3); 2. durch Vermeidung des außerhalb des Gegenstandes selbst Liegenden (Z. 4). Von einzelnen Redeteilen, in denen Knappheit möglich ist, nennt Isidor nur *ἀπόδειξις* und *διήγησις*; ob nur in der Raschheit des zierlichen Briefchens oder im Hinblick auf Aristoteles[1] ist nicht zu sagen. Immerhin muß auch er die genannten Redeteile für die wichtigsten gehalten haben. Für die Knappheit im Beweisteile einer Rede ordnet er an: 1. Vermeidung alles Überflüssigen und aller Wiederholungen (Z. 10); 2. keine Knappheit auf Kosten der Klarheit (Z. 7—8)! Über die Knappheit in der „Erzählung des Tatbestandes" (*ἀποφήνασθαι* Z. 9f.) macht er keine bestimmten Angaben. Aus Z. 9—10 ergibt sich nur, daß in der Erzählung die Knappheit über die für den Beweis gemachten Bestimmungen hinausgehen kann.

Wenn man die Kunstform des Briefes III, 57 richtig beurteilen will, muß man ausgehen von den theoretischen Bemerkungen Isidors zum Briefstil überhaupt in seinem schon erwähnten Schreiben V, 133:

„Der Briefstil soll fürwahr weder ganz schmucklos sein, noch bis zur Überladenheit geziert oder Üppigkeit. Denn jenes ist dürftig (*εὐτελές*), dies hingegen ist protzig (*ἀπειρόκαλον*). Mäßig Geschmücktsein aber genügt sowohl dem Bedarf, als auch der Schönheit."

---

1) Rhet. III, 13, p. 1414a, 35. 1414b, 7.

Mit dieser Äußerung wiederholt Isidor nur eine Stilvorschrift für den Brief vom sogenannten Demetrius περὶ ἑρμηνείας § 235, daß der Briefstil aus zwei Stilarten, dem schlichten (ἰσχυρὸς χαρακτήρ) und dem anmutigen (χαρίεις χαρακτήρ) Stil, gemischt sein soll. Isidor sagt nämlich, daß ein stilistisch ungemischter, entweder nur schlichter oder nur schöner Brief in die Fehler des betreffenden Stiles verfällt, also statt schlicht dürftig (εὐτελής), statt schön protzig (ἀπειρόκαλος) wird. In der späteren Redelehre ist nämlich εὐτελές und ταπεινόν das stilistische Fachwort für den Fehler, der durch einseitige Übertreibung des stilistischen σαφές oder auch des ihm nahe verwandten ἀφελές entsteht[1], während ἀπειρόκαλον notwendig die Verfehlung gegen das stilistische κάλλος bedeutet, dessen Wesen im Gleichmaß aller Stilerfordernisse liegt (Hermogenes, S. 297, 5)[2]. Isidor hat also nach diesen seinen Richtlinien in III, 57 eine Mischung von σαφήνεια und κάλλος erstreben müssen und hat sie auch erstrebt. Sein Brief ist kurz (Demetr. § 228) und verschmäht dennoch als Lehrbrief die Argumentation nicht (Demetr. § 233), die aber keine scharfe logische, sondern briefmäßig, also allgemeinverständlich (Gregorius Nazianz, ep. 51) ist[3]. Der Brief besteht so aus zwei Enthymemen, einem ἐνθύμημα ἀπὸ τοῦ καθόλου in Z. 2—5[4] in parabolischer Einkleidung[5] und einem ἐνθύμημα ἀπὸ τοῦ διλημμάτου[6] in Z. 6—11 (vielleicht zugleich mit ἀπὸ καθόλου).

Das Briefchen III, 57 erfüllt die Forderung nach Klarheit schon durch den Beginn mit dem Nominativ[7] und die gelungene Vermeidung von Partizipialkonstruktionen[8], während die Verschränkung von Nebensätzen ineinander[9] nicht ganz unterlassen wurde; dann dadurch, daß es eigentliche, nicht bildliche Ausdrücke verwendet[10], ferner daß es Konjunktionen nicht spart[11], so daß der

---

1) Philostratos Ep., p. 365, 5 Kayser; Hermogenes, S. 241, 8 Rabe; Aristides II, 52. 67. 95. 100. 121 Schmid. Vgl. P. Geigenmüller, Quaestiones Dionysianae etc. Diss., Leipzig 1908, S. 113.

2) Geigenmüller, p. 108. 3) P. G. 37, p. 105 B Migne.

4) Minukianos Nikagorou, Rh. gr. 349, 6 Hammer; vgl. ἐνθύμημα γνωμικόν. Julius Victor, Rhet. lat. min. 412, 31 Halm.

5) Apsines, Rh. gr. 290, 19 Hammer. 6) Apsines, Rh. gr. 288, 2. Hammer.

7) Hermogenes, S. 229, 19; Demetrios § 201. 8) Hermogenes, S. 230, 13.

9) Demetrios § 198. 10) Hermogenes, S. 229, 9; Demetrios § 192.

11) Demetrios § 192. 193.

Anfang der *κῶλα* und *ἐνθυμήματα* klar ist. Ebenso trägt zur Klarheit in III, 57 die Vermeidung von Doppelsinnigkeit im Ausdrucke bei[1], während die Forderung der Gewöhnlichkeit der verwendeten Worte[2] nicht ganz erfüllt werden konnte, da ja rhetorische Fachausdrücke vom Gegenstande des Briefes verlangt wurden. Die erwähnte Verschränkung der Sätze und Gedanken geschah im Sinne der Sorgfalt des Stiles[3]. Ebendeshalb stellte Isidor die Tatsachen nicht nackt und unvermittelt hin, wie es die Klarheit verlangt hätte[4], sondern er fügte die *παρακολουθοῦντα* der berichteten Tatsachen bei; hier speziell ihre Begründungen (Z. 4, 9 *γάρ*)[5]. Der der Sorgfalt nahe verwandten Schönheit des Stiles diente die Figur des *ὑπερβατὸν κατὰ ὑπέρθεσιν* in Z. 6[6]. „Anmutig" wirkt die überraschende Schlußwendung *πᾶσαν δὲ κτλ.* (Z. 10), die man nicht mehr erwartet hätte, weil sie auf die unmittelbar vorhergehende Rechtfertigung der Länge des Beweisverfahrens eine Kürzeforderung setzt[7]. Nur um die gefürchtete *εὐτέλεια* zu vermeiden, braucht Isidor die Weitschweifigkeit erzeugende Figur *κατὰ ἄρσιν καὶ θέσιν* (Hermog. 293, 16), indem er zuerst die Umkehrung des Gedankens, den er vorbringen will, ausschließt, dann diesen selbst setzt (Z. 1 *οὐχ* ... *ἀλλ'*; Z. 5 *μὴ τοίνυν* ... *ἀλλ'*). Auch die sonst im klaren Stil verpönten gleichbedeutenden Worte (*ἰσοδυναμοῦντα*) gebraucht Isidoros in Z. 6 (*ἀγωνιστικὸς καὶ ἀποδεικτικός*), in Z. 10 (*περιττότητα καὶ ταυτολογίαν*), weil sie ein Mittel bilden, der *εὐτέλεια* zu entgehen[8]. Die Beispiele für das Vorliegen der bezeichneten Stilmischung ließen sich noch vermehren. Über den Rhythmus zu handeln, kann ich mir versagen nach den Ausführungen von E. Fehrle[9] über diesen Teil der rhetorischen Diktion Isidors.

Das Vorgebrachte dürfte ausreichen für den Nachweis der Behauptung, daß der Schreiber von III, 57 vor seinem Eintritt ins Klosterleben Sophist gewesen sein muß.

---

1) Demetrios § 196. 2) Hermogenes, S. 229, 8. 3) Aristides I, 129.
4) Aristides I, 133; Hermogenes, S. 227, 20. 5) Aristides I, 129.
6) Hermogenes, S. 305, 17. 7) Demetrios § 139.
8) Aristides II, 52. 95. 9) Byz. Ztschr. 24, S. 315—319.

Thomas von Bradwardin, der Schüler Augustins und Lehrer Wiclifs [1]

Von **Justus Ferdinand Laun**, Gießen, z. Z. Oxford

Der bekannte Historiker Kardinal Franz Ehrle hat als erster auf die den Geisteskampf des späteren Mittelalters, besonders die Auseinandersetzung zwischen den franziskanischen und den dominikanischen Theologen bestimmende Gegensätzlichkeit von Augustinismus und Aristotelismus hingewiesen [2]. Kurz darauf hat Adolf von Harnack in der ersten Auflage des dritten Bandes seiner Dogmengeschichte diese Betrachtung vertieft, indem er die ganze geistige Dynamik der Scholastik als Auseinandersetzung mit dem Augustinismus begriff und in den späteren Perioden die Ausmerzung des genuinen Augustinismus durch den Aristotelismus darstellte. Die Stellung des Thomismus in diesem Kampf wurde von diesen beiden Gelehrten ganz verschieden gewertet: Harnack sah ihn mehr auf der Seite des Augustinismus, während der Jesuit Ehrle ihn als Aristotelismus verstand. Die Möglichkeit dieser verschiedenen Wertung zeigt schon, daß er in Wirklichkeit beides war: nämlich der Versuch einer Synthese zwischen Augustinismus und Aristotelismus. Wie wenig befriedigend diese Synthese jedoch war, zeigt nicht nur jeder Einblick in die vielen inneren Widersprüche der thomistischen Lehre, sondern auch die Tatsache, daß es schon Duns Skotus so leicht hatte, die so konstruierte Einheit rasch zu zerstören. Damit begründete dieser Brite, der sein Hauptwerk in Oxford schrieb, die Gedankenentwicklung der Spätscholastik, welche die für den mittelalterlichen Katholizismus

---

1) Vortrag, gehalten am 17. August 1928 auf dem Internationalen Historikerkongreß in Oslo.

2) Zeitschr. f. kath. Theol. 13, 1889, S. 172—193 anläßlich der Veröffentlichung der Briefe John Peckhams, des franziskanischen Erzbischofs von Canterbury, der am Ende des 13. Jhd.s auf die Gefährdung des Augustinismus durch den „neu aufgekommenen“ Aristotelismus aufmerksam machte.

unentbehrliche Synthese zwischen der Autorität der Vernunft und der Autorität der Kirche zerbrach und damit einerseits das vernünftige Denken befreite, anderseits den Willen um so mehr der Autorität der Kirche unterwarf. In Oxford wurde diese Linie aufgenommen und zur Vollendung geführt von einem anderen Briten: William Occam, der mit seiner nominalistischen Lehre dem Auflösungswerk die erkenntnistheoretische Grundlage schuf.

Die dadurch in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts geschaffene Lage ist in der Tat gekennzeichnet durch den Sieg wesentlicher Elemente des Aristotelismus über den echten Augustinismus. Denn der öde Formalismus, der erst von da an den scholastischen Betrieb zu beherrschen begann und in der späteren Beurteilung zu Unrecht die ganze Scholastik diskreditierte, war nichts anderes als aristotelischer Logizismus ohne den augustinischen Inhalt der hochscholastischen Deduktionen. Denn was war noch vom echten Augustinismus vorhanden? Nichts als die Formeln, die man um der immer noch großen äußeren Autorität Augustins willen nicht hatte aufgeben können[1]. Man konnte sich ja, wie W. Kahl gezeigt hat[2], selbst hinsichtlich des Willensprimats wenigstens teilweise auf Augustin berufen, ebenso für die Willensfreiheit. Wie weit man ihn dabei mißverstand, ist jedoch eine andere Frage. Sicher ist aber, daß von den widersprechenden Elementen des Augustinismus die paulinischen zugunsten der vulgärkatholischen gänzlich zurückgetreten waren. Zwar lehrte noch Duns Skotus die Prädestination, zugleich aber nicht nur die Freiheit des Willens im Sinne Augustins, Anselms und Thomas', sondern auch dessen Fähigkeit, von sich aus zu handeln. Occam baute die darin vorhandenen pelagianischen Ansätze (trotz formeller Ablehnung des Pelagius) zu vollem Pelagianismus aus, indem er die Prädestinationslehre ganz fallen ließ und dem Willen die Fähigkeit zusprach, ex puris naturalibus Gott zu lieben und Gutes zu tun. Natürlich

---

1) Aus diesem Grund kann man aus dem bloßen Vorhandensein dieser Formeln nicht auf echten Augustinismus schließen, sondern muß vielmehr darauf achten, ob sie für die Grundrichtung eines Systems von entscheidender Bedeutung sind oder nicht. Vgl. unten S. 345, Anm. gegen Ende.

2) W. Kahl, Der Primat des Willens bei Augustin, Duns Skotus und Descartes, 1886.

wurde die Gnade nicht geleugnet; aber sie war ein von dem in der Ferne thronenden Gott der Willkür gleichsam abgetrenntes und der Kirche anvertrautes Instrument der Erlösung, das diese frei verwalten konnte. Der Christ war somit angewiesen auf seine eigene sittliche Leistung, die von Gott im Grunde angerechnet und nicht angerechnet werden konnte, wogegen der Heilsapparat der Kirche Sicherheit gewähren sollte. Daraus entstand für den Aufrichtigen ein Konflikt zwischen Gottes Forderung (oder „Gewissen") und dem Trost der Kirche, der schließlich zur Katastrophe des alten Glaubens und zur Geburt eines neuen führen mußte. Der junge Luther war Occamist, und hier liegt zweifellos eine negative Vorbereitung der Reformation.

Aber damit ist die dogmengeschichtliche Vorbereitung der Reformation nicht erschöpfend beschrieben. Weil Albrecht Ritschl, Karl Holl, Otto Scheel u. a. das Wesen der Reformation zu einseitig auf die Rechtfertigungslehre konzentriert und Luthers Originalität betont haben, ist die Gefahr entstanden, daß wir eine positive Vorbereitung der Reformation nicht mehr zugeben wollen. Gewiß hat niemand Luthers Rechtfertigungslehre in vollem Sinn vorweggenommen. Darf man aber deshalb mit Loofs [1] sagen, daß beispielsweise Wiclif nichts Positives zur Vorbereitung der Reformation getan habe? Selbst Seeberg, der gegen Ende des dritten Bandes seiner Dogmengeschichte [2] der theologischen Arbeit des 14. und 15. Jahrhunderts gewiß auch positiv gerecht wird, scheint mir ihre Bedeutung für die Reformation im wesentlichen doch in der kritischen Auflösung der Scholastik, also im Negativen zu sehen, demgegenüber die positiven Elemente stark zurücktreten.

In Wirklichkeit lag eine durchaus positive Vorbereitung der Reformation, ohne die Luthers Entdeckung wohl gar nicht möglich gewesen wäre, in der als Reaktion gegen die oben kurz gekennzeichnete Entwicklung ebenfalls in Oxford erfolgten Neuentdeckung des echten Augustinismus [3], dessen

1) Dogmengeschichte, 4. Aufl., S. 654.

2) 3. Aufl., S. 641 und 671.

3) R. Seeberg schreibt darüber in Prot. Realenz. (RE.) III³, S. 353: „Diese Bewegung hat mitgewirkt zu der Auflösung der Scholastik und zu einem neuen Verständnis der christlichen Lehre vom Standort des persönlichen Glaubens her."

Einfluß auf den jungen Luther nicht unterschätzt werden darf [1]. Freilich fehlte bisher wegen stiefmütterlicher Behandlung des 14. Jahrhunderts durch die Forschung jeder wirkliche Einblick in die Genesis dieser Geistesbewegung, zumal darüber nur von einem Katholiken (K. Werner) monographisch gearbeitet wurde, vor allem aber weil man über Occam — der übrigens auch längst nicht genügend erforscht worden ist — den anderen großen Denker der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, nämlich gerade den Wiederentdecker des echten Augustinismus: Thomas von Bradwardin, fast vollständig übersehen hat. Jedoch war Harnack auf Grund seiner oben genannten Geschichtskonzeption in der Lage, den Zusammenhang richtig zu erschauen, was folgender Satz in seiner Dogmengeschichte [2] zeigt: „Es sind im 14. und 15. Jahrhundert Männer aufgetreten, welche die pelagianische Tendenz des Nominalismus bemerkt und ihr energisch im Sinne Augustins entgegengearbeitet haben. Hier ist in erster Linie Bradwardina zu nennen, der den ganzen Augustin mit samt der Prädestinationslehre der pelagianischen Strömung des Zeitalters kräftig entgegengestellt hat. Von ihm ist der große Realist Wiclif als Theologe abhängig gewesen, und sofern Hus alle seine theologischen Gedanken von Wiclif übernommen und nach Böhmen und Deutschland weitergegeben hat, ist schließlich Bradwardina als der Theologe zu feiern, der den Anstoß zu den augustinischen Reaktionen gegeben hat, welche die Kirchengeschichte bis zu Staupitz und Luther begleitet und die Reformation vorbereitet haben." R. Seeberg [3] dagegen stellt nur fest, „daß Bradwardin

1) Karl Bauer hat in seinem Osloer Vortrag über „Die Genesis der Wittenberger Reformation" mit Recht darauf hingewiesen, daß keine der mancherlei vorreformatorischen Strömungen zur Erklärung der Entstehung der Reformation ausreicht. Er hat aber auch gezeigt, daß die unter den Lutheranern so beliebte Zurückführung der Reformation auf das persönliche Erleben Luthers der objektiven Seite jener gewaltigen Wandlung, die primär eine Reformation der Theologie und sekundär eine Reformation der Kirche war, nicht gerecht wird. Zwar hat die Reformation der Theologie ihre bedeutsamste Wurzel in Luthers religiöser Entdeckung, aber auch diese ist theologisch vorbereitet worden. Wenn nun hier der Versuch gemacht wird, einer anderen bedeutsamen Wurzel jener Reformation der Theologie, nämlich dem Neuaugustinismus, nachzuspüren, so sei hiermit deutlich gemacht, daß es sich nicht darum handelt, nun die Reformation ausschließlich darauf zurückzuführen. Doch es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß man diese bedeutsame Wurzel bisher in der Forschung vernachlässigt hat.

2) Bd. III [4], S. 511 f.; vgl. S. 649. 3) RE. III [3], S. 353.

zu den mächtigsten Vorfechtern der augustinischen Bewegung im Mittelalter gehört". Den Begründer dieser Bewegung sieht er nicht in ihm, sondern in Gregor von Rimini [1]. Die Entstehung des für die Vorgeschichte der Reformation so wichtigen Neuaugustinismus lag also bisher im Dunkeln. Erst eine Untersuchung der dogmengeschichtlichen Bedeutung Bradwardins konnte hier Aufklärung bringen.

Durch eine von Gustav Krüger 1923 gestellte Preisaufgabe wurde ich zu dieser Untersuchung angeregt. Dabei hat sich zwar gezeigt, daß eine solche Fülle von Vorfragen und Teilproblemen zu lösen ist, daß man nur langsam vorankommt und keinesfalls hoffen darf, mit einem Schlag helles Licht über das dogmengeschichtliche Dunkel des 14. Jahrhunderts verbreiten zu können. Aber ich darf doch schon jetzt als sicheres Ergebnis meiner Studien ansehen, daß Harnacks These richtig ist. Zudem haben sich noch weitere interessante Zusammenhänge gezeigt [2].

1
Bradwardins Leben und Werke

Obwohl Thomas von Bradwardin von John Wiclif ausdrücklich als einer seiner Hauptgewährsmänner genannt wird [3], ist er von der Forschung bisher noch sehr wenig beachtet worden. Außer einem Vortrag G. Lechlers [4] und einer kleinen Schrift

1) Dogmengeschichte III [4], S. 623 f.

2) In einer Monographie hoffe ich die sich um Bradwardins Person und Werk gruppierenden Probleme, deren ein Teil im Folgenden skizziert ist, ausführlich erörtern zu können.

3) De Dominio Divino I, 14, p. 115: duo praecipui doctores nostri ordinis, scil. dominus Ardmacanus (= Richard Fitzralph, Erzbischof von Armagh) et Doctor Profundus (= Bradw.). Daneben viele andere Stellen; vgl. unten S. 353, Anm. 1.

4) De Thoma Bradwardino commentatio, Leipzig 1862, eine Rektoratsrede anläßlich des Reformationsfestes, später in Lechlers Wiclif-Monographie (Leipzig 1873) mitverarbeitet. Harnack (D. G. III [4], S. 511, Anm. 3) zitiert diese Rede irrtümlich als eine Monographie Lechlers aus dem Jahre 1863. Harnacks oben zitierte These fußt auf diesen Studien Lechlers über Bradwardin. Diesem gebührt daher unstreitig das Verdienst, in der neueren Forschung zuerst auf die Bedeutung Bradwardins aufmerksam gemacht zu haben. Nach ihm hat dann K. Werner im 3. Band seiner „Scholastik des späteren Mittelalters", der den Untertitel trägt: „Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters", auf 73 Seiten (S. 234—306) ausführlich über Bradwardin gehandelt, jedoch als Katholik ihn im wesentlichen als Zeugen für die Notwendigkeit einer Reform der spätmittelalterlichen Theologie im Sinne des Thomismus gedeutet und seine Beziehungen zu Wiclif und der Reformation nicht gesehen oder nicht sehen wollen.

S. Hahns[1] ist keine Veröffentlichung ihm gewidmet worden. Die Kirchengeschichten erwähnen ihn kaum, die Dogmengeschichten nur sehr kurz, während R. Seebergs Artikel in der Protestantischen Realenzyklopädie[2] seine Lehre unvollständig darstellt und seiner dogmengeschichtlichen Bedeutung nur teilweise gerecht wird. Die englischen Darstellungen in den großen Enzyklopädien fußen sämtlich mehr oder weniger auf W. F. Hooks ausführlicher, aber mehr phantasievoller als quellenmäßiger Darstellung seines Lebens[3], gehen aber nicht darüber hinaus. Abgesehen von einigen Bemerkungen Workmans in einer neuen Wiclif-Monographie[4] ist in englischer Literatur nicht einmal der Versuch gemacht, Bradwardins dogmengeschichtliche Bedeutung zu begreifen. Einiges über ihn findet man in deutschen Philosophie- und Mathematikgeschichten[5]. Die Überlieferung über Bradwardin ist ebenfalls sehr mangelhaft. Die alten Literarhistoriker haben fast alle voneinander abgeschrieben; ihre Angaben gehen daher meist auf Bale und Leland zurück, wo sich auch nur wenig findet, das der Kritik standhält. Flacius Illyricus, der Bradwardin mit rühmenden Worten in seinem Catalogus Testium Veritatis[6] erwähnt und einen

1) Seb. Hahn, Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit in den „Beitr. z. Gesch. der Philos. des Mittelalters", Bd. 5, Heft 2, Münster 1905. Im Biographischen zu unkritisch auf Hook (s. unten Anm. 3) fußend, ist diese kleine Schrift dogmengeschichtlich ganz von K. Werner abhängig, konnte daher nicht weiterführen. Außerdem beschränkt sie sich auf ein Teilproblem.

2) Bd. III, 3. Aufl., S. 350ff. vgl. oben S. 335, Anm. 3 und S. 336f. R. Seeberg verbaut sich m. E. das Verständnis Bradwardins durch nicht genau definierte Anwendung des Schlagworts „Determinismus". Außerdem stellt er die Bradwardinsche Rechtfertigungs- und Bußlehre überhaupt nicht dar. — Zum „Determinismus" s. unten S. 349f. und 350, Anm. 2.

3) Walter Farquar Hook, Lives of the Archbishops of Canterbury, Bd. IV, S. 80—110, London 1865. Hook benutzt einige der wichtigsten Geschichtsquellen, aber unkritisch, und wo sie schweigen, da dichtet er.

4) Herbert B. Workman, John Wyclif, A Study of the English Medieval Church, Oxford 1926, I, S. 119ff. 260. 334; II, S. 10. Biographisch ausgezeichnet unter Benutzung einer ganzen Anzahl neuer Quellen und Darstellung des Hintergrundes ähnlich wie in O. Scheels Lutherbiographie, dogmengeschichtlich jedoch unbefriedigend. Hierin ist also Lechlers Werk unübertroffen.

5) Ueberweg-Geyer, Grundriß der Gesch. der Philosophie II, 11. Aufl., 1928, S. 247. 376. 507. 590. 594. 601. 604. 613. 619. 622f. 783. 788; M. Cantor, Vorlesungen über Gesch. der Math., Bd. II (1892), S. 102—109 und an vielen anderen Stellen. Cantor nennt Bradw. den „hervorragendsten Vertreter der Mathematik in England im XIV. Jhd." (S. 102).

6) Ausgabe von 1573, S. 277. In der 1. Ausgabe von 1556 fehlte B. noch.

Teil der Praefatio der Causa Dei abdruckt, scheint außer diesem Werk nichts von ihm gekannt, noch näheres über sein Leben gewußt zu haben. Zuverlässigen Aufschluß über sein Leben geben nur die gleichzeitigen Geschichtsquellen, vor allem jedoch die staatlichen und kirchlichen Patent- und Briefsammlungen, die Workman erstmalig für Bradwardin teilweise benutzt hat, und über seine Werke die Kataloge der Bibliotheken und spätere Zitierungen, die jedoch nicht häufig sind.

Thomas' Familie, vielleicht sogar er selbst, stammt aus Bredwardine in Herefordshire (Mittelengland, an der Grenze von Wales). Keiner der vielen in der Überlieferung genannten Geburtsorte hat mehr Wahrscheinlichkeit als der aus dem Namen zu erschließende, der auch überliefert ist. Die von H. Savile in seiner Einleitung zur Causa Dei angenommene Geburtszeit um 1290 ist bisher durch keine Tatsache unwahrscheinlich gemacht worden. Denn das früheste Zeugnis von Bradwardin stammt aus dem Jahre 1323: Sacrae Theologiae Professor, nach dem Register des Merton College in Oxford[1], wo Bradwardin also gelehrt haben muß. Wahrscheinlich hat er dort auch studiert und muß lange vor 1320 zum Magister Artium promoviert worden sein. 1325/27 war er einer der beiden Prokuratoren der Universität und hat sich als solcher gemeinsam mit der gesamten Oxforder akademischen Behörde der Gefahr der Exkommunikation ausgesetzt durch die Weigerung, einer Zitation an die Kurie Folge zu leisten[2]. Die Tradition, Bradwardin sei auch Kanzler der Oxforder Universität gewesen, beruht auf einer Verwechslung mit der Tatsache, daß er 1337 Kanzler der St. Paulskirche in London wurde. Wahrscheinlich hat er Oxford schon im Jahre 1335 verlassen, da wir ihn zu der Zeit in dem Kreis berühmter Männer um Richard

---

1) Vgl. G. C. Brodrick, Memorials of Merton College (Oxford 1885), S. 188.

2) Vgl. David Wilkins, Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae (London 1737), Bd. II, S. 526—528, und Thomas Rymer, Foedera (London 1704 ff.), Bd. IV, S. 189 ff. Erstere Quelle enthält den Zitationsbrief Kardinal Bertrands, in dem u. a. Bradwardin erwähnt wird, die letztere die verschiedenen Schreiben König Eduards II., in denen dieser die Zitation zurückweist und die Jurisdiktion für sich in Anspruch nimmt. Es ist sehr interessant zu sehen, daß Bradwardin an einer solchen offenen Auflehnung des englischen Königs gegen die päpstliche Autorität beteiligt war, ohne daß von einer Opposition seinerseits berichtet wird.

de Bury in London treffen[1]. Von 1333 ab wurden ihm — wahrscheinlich durch den Einfluß dieses mächtigen Freundes — eine Reihe von Benefizien zuteil, deren Daten sich nun — gegenüber widerspruchsvoller Überlieferung — quellenmäßig genau festlegen lassen. Wann Bradwardin Beichtvater König Eduards III. wurde, kann noch nicht genau festgestellt werden; falls noch vor 1338, hat er wahrscheinlich die Rheinreise des englischen Königs und dessen Zusammentreffen mit Ludwig dem Bayern in Coblenz miterlebt. Sicher ist, daß er an den Feldzügen der vierziger Jahre des englisch-französischen Krieges teilgenommen und sich als Feldprediger so hervorgetan hat, daß dies in der Überlieferung als besonderer Ruhm stark hervortritt. Seine Wahl zum Erzbischof von Canterbury im Jahre 1348 wurde — aus noch nicht ganz aufgeklärten Gründen — vom König nicht bestätigt. Dagegen schlug ihn dieser bei der nächsten Vakanz im Jahre 1349 selbst vor, und Bradwardin wurde, da er sich damals auf dem Feldzug in Frankreich befunden haben muß, am 19. Juli in Avignon von Clemens VI. geweiht. Er muß dann sofort nach England zurückgekehrt sein, wo er am 22. August dem König in Eltham den Treueid leistete. Aber schon am 26. August wurde er in London von der damals in ganz Europa wütenden Pest dahingerafft. Man begrub ihn in Canterbury, wo sein Grabstein mit einer offenbar restaurierten lateinischen Inschrift in Versen jetzt noch zu sehen ist. Er war eine allseits wegen seiner Frömmigkeit wie Gelehrsamkeit gerühmte, glaubensstarke Persönlichkeit, ein scharfer logischer Denker, mit stark metaphysischer Begabung, wie sie damals bereits selten geworden war. Sein Ruhm war daher gleich groß als Mathematiker wie als Philosoph und Theologe. Man nannte ihn „Doctor Profundus", als welcher er vor allem von Wiclif häufig zitiert wird.

Eine ganze Anzahl mathematischer Werke Bradwardins ist erhalten und wiederholt — und zwar die ersten bereits 1495 ff. —

[1]) Historia Dunelmensis (denn Richard war Bischof von Durham), ed. Raine (Surtees Society IX, 1839), S. 128. In dieser Liste wird Bradwardin als erster erwähnt. Hier war er zusammen mit Richard von Armagh, den Wiclif in der oben S. 337, Anm. 3 zitierten Stelle mit ihm gemeinsam erwähnt hat! Richard de Bury, deren Gönner, war früher Erzieher des jetzigen Königs gewesen und jetzt Kanzler von England. Das erklärt Bradwardins „Karriere".



gedruckt worden. Noch 1868 wurde in der „Zeitschrift für Mathematik und Physik“ eine bis dahin scheinbar völlig unbekannte mathematische Schrift Bradwardins analysiert[1]. Von den verschiedenen in der Überlieferung genannten theologischen Werken ist jedoch nur sein Hauptwerk: De Causa Dei contra Pelagium 1618 von Henry Savile herausgegeben worden. Es existiert davon eine ganze Anzahl von MSS., u. a. in Oxford, Paris und der Vaticana. Da dies Werk in manchen Handschriften auch „Summa . . .“ genannt wird, so ist damit die in der Überlieferung noch genannte „Summa“ wohl identisch. Von den sonst überlieferten Titeln ist es bisher nicht gelungen, irgendwelche MSS. zu entdecken[2]. Ob eine in einem Oxforder

1) Von Curtze in Bd. XIII, Suppl. (1868), S. 85 ff.; vgl. ebenda S. 81 ff., wo eine schon gedruckte mathematische Schrift Bradw.s analysiert wird.

2) Prof. K. Michalski (Krakau), einer der besten Kenner der MSS. des 14. Jhd.s, hat in der Diskussion in Oslo den in dem Résumé meines Vortrags gedruckten Satz: „Da die Überlieferung von anderen Werken fast ausschließlich auf den darin unzuverlässigen Bale zurückzugehen scheint, besteht die Möglichkeit, daß keine weiteren Schriften verfaßt wurden“ mit Recht beanstandet. Denn in dieser Form ist die Schlußfolgerung nicht richtig, da allerdings zu bedenken ist, daß Bradwardin nach dem akademischen Brauch des Mittelalters über die Sentenzen gelesen haben muß, also außer der Causa Dei zum mindesten einen Sentenzenkommentar verfaßt haben wird. Aber es ist mir sehr zweifelhaft, ob diese Handschrift erhalten ist. Denn Bale führt zwar von den mathematischen Werken Bradwardins, die er nennt, und von der Causa Dei die Anfangszeile an, aber von keinem der übrigen theologischen Werke. Was mich vor allem gegen seine Angaben skeptisch macht, ist die fast immer wiederkehrende Formel: „alia plura composuit“. Wo sollte denn Bale seine Kenntnis von anderen Werken Bradwardins herhaben — da der so gute Kenner der damaligen Bestände der englischen Bibliotheken, Leland, außer mathematischen Werken Bradwardins und der Causa Dei nichts erwähnt (und er war doch Bales Hauptquelle!) —, wenn nicht aus ähnlichen Schlüssen wie Prof. Michalski? Zwar meint dieser, eine Handschrift eines Bradwardinschen Sentenzenkommentars gesehen zu haben, äußerte aber selbst Zweifel an deren Echtheit. Gewiß muß eifrig gesucht werden, und vielleicht wird auch noch manches gefunden werden, was event. unter anderem Namen oder anonym geht. So meint Prof. M. Grabmann (München) in der Bibliotheca Amploniana in Erfurt — auf deren Reichhaltigkeit an englischen MSS. ich auch schon von dem Historiker F. M. Powicke (Oxford) hingewiesen wurde — einen event. von Bradwardina stammenden Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles gesehen zu haben. Diesen Spuren werde ich nachgehen. Wie dem aber auch sei, so kann man keinesfalls behaupten, wie es Prof. Michalski getan hat, daß eine Darstellung der Lehre Bradwardins auf Grund der Causa Dei allein unmöglich sei. Zwar muß zugegeben werden, daß man mit argumentis e silentio hier sehr zurückhaltend sein muß, wir also z. B. über Bradwardins Lehre von der Kirche nichts Sicheres aussagen können. Aber da bei dem jetzigen Stand der Untersuchung schon festzustehen scheint, daß von Bradwardins theologischen Schriften nur die Causa Dei gewirkt hat, so genügt sie uns als Grundlage für unser Urteil über seine dogmengeschichtliche Bedeutung vollkommen. Diese Auffassung hat mir auch Martin Grabmann

Katalog[1] Bradwardin zugeschriebene Handschrift einer lateinischen Predigt, die englisch gehalten worden sein soll, echt ist, konnte noch nicht untersucht werden.

2
Die dogmengeschichtliche Bedeutung der Lehre Bradwardins

1. Mit dem Titel seines Hauptwerkes: De Causa Dei contra Pelagium[2] hat Bradwardin programmatisch ausgesprochen, worauf es ihm ankam: auf die Wiederherstellung des Glaubens an die Souveränität Gottes gegenüber den ständigen Versuchen der „Nachfolger des Pelagius", die Autonomie des Menschen zu behaupten. Aus der Einleitung geht klar hervor, daß er mit dem von ihm bekämpften Pelagianismus sowohl den die Gesamtgeschichte der Menschheit durchziehenden Abfall von Gott im allgemeinen[3], als auch den seine zeitgenössische Theologie beherrschenden Pelagianismus im besonderen[4] meint. Er ist sich sowohl des Umfangs[5] als auch der Macht[6] dieser Häresie bewußt, die er von Lucifer ableitet[7] und die ihm in der Tat den Geist der Irreligiosität verkörpert. So ist es klar, daß Bradwardin die pelagianische Fehlentwicklung der spätmittelalterlichen Theologie deutlich ge-

---

bestätigt, der infolge eines Versehens erst zur Diskussion meines Vortrags kam, diesen daher erst nachher las und in der Diskussion nicht sprechen konnte. Er sagte mir, daß er nicht glaube, daß das Hauptergebnis durch irgendwelche Handschriftenfunde noch könne umgestoßen werden.

1) Merton College Cod. CLXXX, 24.

2) Thomae Bradwardini De Causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses libri tres, ed. Henricus Savilius, London 1618.

3) Praef., p. 4: Die heiligen Kirchenväter hätten mit zahllosen Schriften den Wald der pelagianischen Häresie — die er mit Kain und Nimrod anfangen läßt — niedergelegt, und immer wieder seien unzählige neue vergiftete Schößlinge den Wurzeln entsprossen.

4) Ebenda p. 1: Quot, Domine, hodie cum Pelagio pro libro arbitrio contra gratuitam gratiam tuam pugnant, et contra Paulum pugilem gratiae spiritualem? Quot etiam hodie gratuitam gratiam tuam fastidiunt, solumque liberum arbitrium ad salutem sufficere stomachantur?

5) Ebenda p. 2: Totus etenim paene mundus post Pelagium abiit in errorem.

6) Ebenda: Quot ... advocati ... quot ... procuratores ... quot ... argumenta ... etc.

7) Ebenda p. 4: Primo namque horum Haeresiarcha Lucifero, nolente Deo subesse, sed coesse, per Michaelem deiecto, surrexit Cain etc.; vgl. III, 1, p. 637 C: Pelagiani autem ... pestiferi et multiplici, gratiae Dei ingrati ... als Beginn des 3. Buches.

sehen hat und ihr energisch entgegengetreten ist. Was hat ihn dazu befähigt, der nach seinem eigenen Zeugnis[1] ursprünglich in demselben Irrtum befangen war? Durch eine besondere Offenbarung ist ihm in seinen frühen Oxforder Jahren, noch bevor er von der Artistenfakultät zum Theologiestudium übergegangen war[2], „wie mit einem besonderen Strahl der Gnade" die Erleuchtung zuteil geworden, daß es nicht auf unser Wollen oder Laufen ankommt, sondern auf Gottes Erbarmen (Röm. 9, 16), daß also von der Gnade Gottes alles abhängt. Als Quelle dieser Erkenntnis gibt er keine andere Autorität an als die der Schrift und seiner Vernunft, es sei denn jenen Strahl der göttlichen Gnade[3], woraus man schließen darf, daß hier eine durchaus original empfundene Offenbarung (vom Menschen aus gesehen: Entdeckung) vorliegt. Diese führte ihn dann zu einem neuen Verständnis Augustins, dessen Schriften ja bekannt waren und nicht wieder entdeckt zu werden brauchten. Unter den einander widersprechenden Elementen der in den echten und unechten (damals noch für echt gehaltenen) Schriften Augustins vorgetragenen Lehre wird eine Auswahl getroffen, auf Grund deren die paulinische Linie als die echte bezeichnet wird. Damit ist eine neue Position gewonnen, von der aus die gesamte scholastische Tradition kritisch interpretiert wird. So erscheinen Gregor der Große, Anselm, der Lombarde und Thomas als die Kronzeugen des echten Augustinismus, indem pelagianische Elemente ihrer Lehren einfach verschweigen, oder gelegentlich auch offen abgelehnt werden[4].

Uns interessiert jedoch vor allem Bradwardins Verhältnis zu Augustin[5]. Er ist ihm die größte Autorität nach der Schrift, weshalb er andauernd zitiert wird, jedoch nicht kritiklos, sondern

---

1) I, 35, p. 308 C/D: Pars Pelagii mihi verior videbatur ...

2) Ebenda D: adhuc nondum Theologiae factus auditor ...

3) Ebenda: praedicto argumento velut quodam gratiae radio visitatus ...

4) Einmal erschrickt er selbst über seine kühne Kritik des Lombarden: ... Non enim contra ipsum aliquid dixeram, sed contra suum errorem, quia errori Pelagii plurimum est affinis ... (II, 10, p. 503 B/C).

5) Alle diese Beziehungen Bradwardins sind natürlich einer viel eingehenderen und umfassenderen Untersuchung zu würdigen, als es im Rahmen dieses Vortrags hervortritt, der nur Ergebnisse bereits erfolgter Forschungen darstellt oder Wege für weitere zu weisen sucht. Auch hier muß auf die spätere Monographie verwiesen werden.

unter Berücksichtigung seiner Wandlung[1] und Ablehnung von Elementen, die nicht zu Bradwardins Verständnis des Augustinismus passen[2]. So wird die augustinische Gnadenlehre in thomistischer Weiterbildung gelehrt, jedoch unter Ablehnung jedes Verdienstes, auch des meritum de congruo[3], die gemina praedestinatio erneuert und zum Fundament der Gnadenlehre gemacht. Da Bradwardin außerdem, obwohl er sich äußerlich der Lehrautorität der Kirche unterwirft, innerlich so unmittelbar in Gemeinschaft mit Gott steht, daß er keiner Vermittlung bedarf[4], sowie da er asketische Sittlichkeit nicht besonders schätzt und ausdrücklich die Religion nicht als Rechtsverhältnis, sondern als Gnadenverhältnis verstanden wissen will[5], so hat er tatsächlich aus dem Augustinismus alle die Elemente beseitigt, die als Voraussetzung des mittelalterlichen Vulgärkatholizismus angesehen werden müssen. Zudem hat er positiv nicht nur die paulinischen Elemente im Augustinismus (praedestinatio, gratia, caritas) besonders hervorgehoben, sondern darüber hinaus — unter Kritik

---

1) p. 308 D: Augustinus etiam hoc errore Pelagii se fatetur quandoque deceptum ... a quo errore ad veritatis notitiam similis ratio deducebat ..., nämlich wie Bradwardin selbst.

2) p. 603 C: Idem quoque Augustinus Doctor praecipuus seipsum saepius reprehendit; vgl. überhaupt II, 31; vgl. p. 519. Bradwardin hält sich wiederholt ausdrücklich an den Augustin der Retraktationen und führt so u. a. den späteren Augustin gegen den früheren ins Feld.

3) I, 39, p. 325—364 sind der Ablehnung des meritum de congruo gewidmet: Contra quosdam putantes hominem ex se tantum posse mereri primam gratiam de congruo, non de condigno ... p. 325 B: Iste error est famosior caeteris his diebus et nimis multi per ipsum in Pelagianum praecipitium dilabuntur.

4) Im Zusammenhang mit dieser Erwägung kann dann auch das argumentum e silentio hinsichtlich Bradwardins Lehre von der Kirche eine gewisse Bedeutung beanspruchen. Denn eine Schrift, in der eine Theologie vertreten wird, die Gott unmittelbar auf alles irdische Geschehen einwirken läßt, die Allkausalität Gottes aber am stärksten in der Heilslehre betont, kann eigentlich für die Lehre von einer kirchlichen Heilanstalt keinen Platz haben, zumal wenn meritum de congruo, Attritionismus und alle ähnlichen „Errungenschaften" der mittelalterlichen Theologie abgelehnt werden. Wenn nun Bradwardin — wie später noch zu zeigen sein wird — eine längere Abhandlung über die Buße einfügt, in der die Kirche keine nennenswerte Rolle spielt, so hat dieses argumentum e silentio doch eine gewisse Bedeutung. Aber — wie schon gesagt — Sicheres läßt sich hier nicht sagen, zumal nicht bei einem Mann, der später Erzbischof von Canterbury geworden ist.

5) I, 43, p. 582 f. wird die ganze Verdienstberechnung, welche sich auf den Irrtum gründe, Gott handle mit uns de iure statt de gratia, ad absurdum geführt.

der mittelalterlichen Bußlehre — die iustificatio sola fide gelehrt[1]. Damit hat er den Augustinismus nicht nur erneuert, sondern ihn auch im Sinne des Paulinismus korrigiert und ergänzt, ihn also in der Richtung auf die Reformation weiterentwickelt.

---

1) Es ist merkwürdig, daß die in dem Kapitel I, 43 dargebotene Abhandlung über die Buße bisher vollkommen unbemerkt geblieben ist. Im Rahmen dieser Veröffentlichung kann natürlich die notwendige ausführliche Analyse dieses Kapitels nicht geboten werden, vielmehr wird sie im Rahmen der Analyse des ganzen Werkes innerhalb der Monographie erfolgen. Hier seien nur einige wesentliche Sätze zitiert: Deus operatur et praeoperatur in homine quodlibet opus bonum et hoc facit per gratiam infusam et prius naturaliter operantem voluntate humana, quare et omnem contritionem et poenitentiam salutarem (p. 380 C). Dies gilt unbedingt, nicht wie bei Thomas unter Voraussetzung der attritio; denn: si (erg. aliquis poenitet) timore poenae aliave de causa, puta propter commodum proprium, et non amore iustitiae supradicto, quomodo per hoc iustificationem et amititiam Dei meretur? (p. 380). Die pietas Dei erga homines zeigt sich darin, daß Er keine Buße verachtet, etiamsi ad summum quis perveniat malorum ..., etiamsi non potuerit quis explere omnem satisfaciendi ordinem (p. 380 E und 381 A, im Druck fälschlich als 382 bezeichnet). Ist das nicht ein evangelisch-lutherischer Satz? In einer ausführlichen Kritik der mittelalterlichen Bußlehre wird jeder actus purgativus oder medians, durch den man könne mereri et consequi remissionem peccati abgelehnt; sei dieser nun die contritio (p. 401—403), die confessio (p. 403—404), die absolutio (p. 404—405), die satisfactio (p. 405—406) oder gar die poenitentia sacramentalis (p. 406, vgl. p. 414 D: Actualis namque poenitentia, et maxime qualis in Ecclesia celebratur, ostendit, manifestat et est signum quod poenitens iustificatur et quod eius peccata sunt deleta. Das Bußsakrament wirkt also non proprie, effective ... sed manifestative et significative). Und dann heißt es: Propter haec ergo talia praelibata, videtur mihi opinio ultima esse vera et gratiam praecedere iustificationem immediate, nullo scilicet actu iustificati temporaliter vel naturaliter mediante (p. 406 D). Mit diesem Satz ist der mittelalterlichen Bußpraxis der Boden entzogen! Der Glaube allein genügt zur Rechtfertigung; zwar dürfen die Werke nicht fehlen (Begründung interessanterweise mit 1 Kor. 13, 2 charitas = Liebeswerk, im Anschluß an Augustin Ennarr. in Psalm. XXXI), aber sie schaffen kein Verdienst, das die Rechtfertigung bewirkte. Sequuntur enim opera iustificatum, non praecedunt iustificandum, sed sola fide sine operibus praecedentibus fit homo iustus (p. 394 B)! Zwar ist der „Glaube" hier noch nicht mit der religiösen Tiefe und Glut Luthers erfaßt, noch wird er nicht in dem ganz persönlichen Sinne des gläubigen Ergreifens der Verheißung Gottes verstanden, noch ist die Paradoxie des „iustus et peccator simul" nicht erschaut, aber die paulinisch-augustinische Lehre ist doch mit voller Klarheit herausgestellt, und zwar — und das ist das Entscheidende gegenüber dem Einwand, daß von Glaubensgerechtigkeit im Mittelalter viel die Rede sei, sogar bei Occam — in der Konsequenz des Bradwardinschen Systems, in dessen Zentrum das sola gratia steht. Daß der Paulinismus das Fundament seiner Theologie ist, geht nicht nur aus der Tatsache seiner „Bekehrung" auf Grund von Röm. 9, 16, sondern auch daraus hervor, daß die Autorität des Paulus (neben der Augustins und Aristoteles', ja über ihnen, da die Schrift über der Tradition steht: quare constat Sacram Scripturam ... authenticis omnibus aliis incomparabiliter praeferendam (II, 31, Cor. p. 610 A) die Hauptstütze der Gedankengänge Bradwardins ist, und daß z. B. Verse wie Phil. 2, 13 bei ihm eine entscheidende Rolle spielen.

In diesem Zusammenhang ist es unausweichlich, daß das Verhältnis Bradwardins zu Gregor von Rimini klargestellt wird, da dieser nicht nur von Seeberg[1] als der Begründer der augustinischen Reaktion des 14. Jahrhunderts bezeichnet wird, sondern auch wahrscheinlich von augustinischen Theologen den meisten Einfluß auf Luther hatte. Ein Brief des Papstes Clemens VI. an den Kanzler von Paris vom Januar 1345[2] bezeugt, daß Gregor erst seit 1340 Vorlesungen über die Sentenzen hielt, während Bradwardins Lehrtätigkeit spätestens 1335, als er Oxford verließ, aufgehört hatte. Die in der Causa Dei veröffentlichten Vorlesungen sind jedoch sehr wahrscheinlich schon in den zwanziger Jahren gehalten worden. Bei der damals engen Verbindung zwischen Oxford und Paris ist es sehr leicht möglich, daß Gregor durch Schüler Bradwardins dessen Lehre in den Grundzügen bereits lange vor der Veröffentlichung der Causa Dei (spätestens 1344)[3] kennen gelernt hat. Außerdem kann er die Causa Dei später bei der Abfassung seines Sentenzenkommentars benutzt haben. Die erste dieser Vermutungen erweist sich als höchst wahrscheinlich, die zweite als sicher durch eine Untersuchung von Gregors Lectura in primum et secundum librum Sententiarum, denn darin wird die Causa Dei an zwei Stellen wörtlich zitiert mit der Bemerkung „unus modernus doctor etc.". Es handelt sich beide Male um eine Abweichung Gregors von Bradwardin, das erste Mal hinsichtlich der Frage, ob Adam schon vor dem Fall eines adiutorii gratiae specialis bedurft habe, um der Versuchung zu widerstehen, was Bradwardin gelehrt hat, von Gregor aber unter Zitierung abgelehnt wird[4];

---

1) Dogmengeschichte III[3], S. 623 f.

2) Chart. Univ. Paris. ed. H. Denifle (Paris 1889 ff.), II, S. 557.

3) Dieses Jahr ist überliefert und erscheint tatsächlich auch am Ende mehrerer Handschriften. Die von Michalski in Oslo ausgesprochene Vermutung, daß dies Datum sich nur auf die Abschrift der betreffenden Handschrift beziehe, ist mir auch schon wiederholt aufgetaucht, zumal sich nach dem bis jetzt bekannten Lebenslauf Bradwardins die Abfassung etwa 10 Jahre früher in London viel wahrscheinlicher machen ließe. Aber es müßte sich dann nachweisen lassen, daß alle jene Notizen auf eine Handschrift zurückgehen, was bisher noch nicht untersucht werden konnte.

4) Lib. II, dist. 29, qu. 1, art. 1 (fol. 97, l. a. nach dem Druck von Padua 1502) = Bradw. Causa Dei II, 9, p. 498 C. Es folgt hier der Text Gregors unter Hervorhebung der Sätze Bradwardins durch besonderen Druck: Contra hanc sententiam arguit unus modernus doctor tenens positionem oppositam: quoniam si Adam cum accepta gratia potuit conservare mandatum sine alio adiutorio, igitur potuit etiam sine alio speciali adiutorio tentationem superare et peccatum quod-

das zweite Mal hinsichtlich der Frage, ob es ein malum per se gebe oder nicht, was Bradwardin abgelehnt hat, Gregor aber bejaht[1].

libet praecavere; et cum iam post lapsum non sit liberum arbitrium hominis infinite debilius quia sic totam fortitudinem suam penitus amisisset, posset et nunc cum tanta gratia quantam tunc habu(er)it tentationem aliquam superare, scilicet debiliorem in tantum in quantum ipsum liberum arbitrium est debilius nunc quam tunc (Bradw.: prius); vel ponat quod quantum liberum arbitrium est debilitatum (Bradw.: per lapsum) in tantum habeat gratiam ampliorem. Hoc autem est falsum, ut dicitur, ego et dico ut patuit in quaestione praecedente. — Respondeo et concedo primam conclusionem, secundam autem nego. ... Sic in similitudine nam certum est, quod oculus sanus stante influentia Dei generali cum adiutorio lucis potest aliquem colorem in certa distantia videre sine adiutorio alio Dei speciali; et tamen talis potest esse infirmus, quod non cum tanta luce nec cum quantacumque maiore vel minore poterit illum colorem aut alium in illa aut alia distantia videre nisi ipsus sanetur. Sic in opposito est, quod liberum arbitrium utique per peccatum primi hominis infirmatum est et viciatum viciis quae ab origine qualiscumque contrahit, quod non solum fuit privatum gratuitis sed etiam in naturalibus vulneratum, et quod debilitatio liberi arbitrii non fuit praecise per subtractionem adiutorii, sed etiam per accessum infirmitatis et vicii, quale nullum erat primo in eo; imo per nullam appositionem habitualis gratiae adiuvantis suppleri potest potentia eius, nisi cum hoc perfecte ab infirmitate sanetur quod nulli in hac vita de communi lege contingit. Es folgt Berufung auf Augustin. — Während also Gregor mit Bradwardin darin übereinstimmt, daß der Mensch nach dem Fall nicht ohne eine besondere Gnadenhilfe der Versuchung widerstehen könne, führt er diese Notwendigkeit doch so ausschließlich auf den Sündenfall zurück, daß er annimmt, Adam habe dessen vor dem Fall nicht bedurft. Bradwardin dagegen sieht den Abstand zwischen Gott und der Kreatur so scharf, daß der Mensch auch im Paradies sich sagen lassen mußte: „Ohne Mich könnt ihr nichts tun." Er beruft sich viermal auf Augustin, tatsächlich ist er hier mit seiner Forderung einer besonderen Gnadenhilfe außer dem adiutorium gratiae generale augustinischer als Augustin, ein Radikalismus, den Gregor nicht mitmacht, vielleicht unter occamistischem Einfluß.

1) Lib. II, dist. 38 ff., qu. 1, art. 2 (fol. 114, r. b.) = Bradw. Causa Dei I, 26, p. 255 C. Gregor beginnt: Potest argui per errores cuiusdam moderni doctoris primo sic: Si aliqui essent per se mala seu peccata, quodcumque tale et in quocumque esset foret peccatum; sed hoc est falsum. Die wörtliche Benutzung der Causa Dei geht aus der folgenden Gegenüberstellung eines Teils der Parallelstellen hervor:

Bradwardin: Homicidium et adulterium non sunt per se mala, nec aliqui actus exteriores, quia non in pueris, morionibus, dormientibus, seu etiam furiosis, cum careant arbitrio libero voluntatis causalis.

Gregor: ... quod homicidium et adulterium et alia similia quae magis viderentur debere dici esse mala per se non sunt mala in pueris ac furiosis cum careant libero arbitrio voluntatis.

Es folgt im weiteren eine längere Auseinandersetzung mit Bradwardins Gedankengang in Causa Dei I, 26, bei der Bradw. mit seiner Ablehnung der Essenz des Bösen (vgl. III, 22, p. 697 A: Nihil est malum per se, sed omnis actus malus secundum id quod est, bonus est et a Deo und II, 3, p. 458 C: Malitia est res non positiva sed privativa) den Standpunkt Augustins vertritt, während Gregor mit seinem Dualismus die vulgärkatholische Anschauung zeigt. — K. Werner wies bereits a. a. O., S. 182 f. auf diese beiden Stellen hin, die, soviel ich sehe, die einzigen sind, an denen Bradw. direkt zitiert wird; aber die dogmengeschichtliche Bedeutung dieser Tatsache hat er nicht gesehen.

Damit ist bewiesen, daß Bradwardin die Priorität vor Gregor gebührt. Einer eingehenderen Untersuchung muß es vorbehalten bleiben festzustellen, ob Gregor nicht geradezu von Bradwardin abhängig ist. Jedenfalls macht es die Tatsache, daß in den beiden Fällen Bradwardin die augustinische Lehre konsequenter vertritt, während bei Gregor semipelagianische Tendenzen hervortreten, sowie die, daß Gregor Bradwardin teilweise recht gibt [concedo], wahrscheinlich, daß Gregor seinen Augustinismus im wesentlichen der Anregung Bradwardins verdankt. Da nämlich der Einfluß Occams auf ihn als erwiesen gilt, so wäre die seltsame Mischung von Augustinismus und Occamismus in der Lehre Gregors darauf zurückzuführen, daß er, ein weniger selbständiger Denker, unter dem Einfluß der beiden größten Denker seiner Zeit, Occams und Bradwardins gestanden hat. So ist erwiesen, daß Bradwardin wegen seiner Priorität der Begründer der augustinischen Reaktion des 14. Jahrhunderts ist, und wahrscheinlich verdanken Gregor (und Wiclif![1]) ihren Augustinismus seiner Anregung.

2. Was die stark paulinische Färbung des Augustinismus durch Bradwardin so schwer glaublich macht, ist die Tatsache, daß von einer Wirkung Bradwardins in diesem Sinne keine Spur zu entdecken ist. Es läßt sich dies wohl nur so erklären, daß der Paulinismus in seiner Wirkung paralysiert wurde durch die in der Nachfolge des Thomas beibehaltene — oder in Reaktion gegen Duns Skotus wieder aufgenommene — und noch dazu einseitig verschärfte Verbindung des Augustinismus mit dem Aristotelismus. Der Gottesbegriff Bradwardins, mit dem er seinen paulinischen Augustinismus stützen wollte, ist diesem wegen seiner philosophischen Starrheit zum Verhängnis geworden. In ihm werden zwar nach dem Vorbild des Thomas mit den augustinischen außer aristotelischen auch anselmische Elemente verbunden, aber die aristotelischen Vorstellungen des primus movens und der prima causa beherrschen den bradwardinischen Gottesbegriff vollkommen. Zwar wird, wahrscheinlich unter skotistischem Einfluß, der Schwerpunkt in die

---

[1]) Siehe unten S. 353, Anm. 1.

voluntas Dei verlegt, aber die intellektualistische Gesamteinstellung macht nicht nur jede Willkür unmöglich, sondern verhindert auch ein persönliches Verständnis Gottes. Damit hängt der schwerste Mangel in Bradwardins System zusammen: Es ist darin kein Raum für einen lebendigen Christus. Alle Vermittlung wird überflüssig, wo gelehrt wird, daß alles unmittelbar von Gott abhängig ist, auch der menschliche Wille. Zwar bleibt das liberum arbitrium als freie Entschlußfähigkeit erhalten[1], aber jedes menschliche Tun[2], auch das böse[3], ist von Gott abhängig.

Es ist jedoch nicht richtig, diese Anschauung schlechthin als Determinismus zu bezeichnen, wie es bisher meist geschehen ist, da konsequenter Determinismus jede Freiheit ausschließt, eine Anschauung, die Bradwardin ausdrücklich abgelehnt hat[4]. Der Satz: Omnia quae eveniunt de necessitate eveniunt, den wir später bei Wiclif[5] und Luther[6] finden, kann in dieser uneingeschränkten Form nicht als bradwardinisch bezeichnet werden. Vielmehr hat Bradwardin den Satz in der Form gelehrt: Omnia quae sunt, fiunt et eveniunt, sunt, fiunt et eveniunt de aliqua necessitate ipsa naturaliter praecedente und zwar heißt es auf die Frage nach der Art dieser Notwendigkeit: Nulla causa inferior, sed tantum

---

1) Vgl. II, 1: Quod liberum arbitrium sit ponendum, omnes Theologi, omnes Logici, omnes Morales Philosophi, et fere omnes Philosophi Naturales unanimiter contestantur (p. 443 D); Liberum arbitrium ... est potentia rationalis rationaliter iudicandi et voluntarie exequendi (p. 444 C). Es sei bemerkt, daß damit jedoch nicht klar ist, ob es sich nur um Freiheit des Wollens oder auch des Handelns handelt, da exequi „erstreben“ und „erlangen“ bedeuten kann.

2) III, 2: Deus quoddammodo necessitat quamlibet voluntatem creatam ad quemlibet liberum actum suum et ad quamlibet cessationem et vacationem ab actu, et hoc necessitate naturaliter praecedente. Vgl. III, 1.

3) I, 34; vgl. bes. p. 294 C: Deus voluntarie providet atque facit omnia opera voluntaria tam mala quam bona ...

4) III, 1, p. 637 D: Quidam haeretici moliuntur destruere universaliter liberum arbitrium tam in Deo quam in creatura . . . dicentes quod omnia quae eveniunt de necessitate eveniunt . . .; vgl. III, 12, p. 688 f.

5) Trial. III, 8, p. 154; IV, 13, p. 289 f.; Op. Min., p. 181; vgl. p. 376 f. Für uns ist es aber wichtig, festzustellen, daß Wiclif diesen Satz offenbar für bradwardinisch gehalten und ihn so von ihm übernommen hat. Denn in der bereits zitierten (s. oben S. 337, Anm. 3) bemerkenswerten Stelle, wo Wiclif sich auf Armachanus und Bradwardin beruft, heißt es weiter: In primis suppono cum doctore secundo (also mit Bradwardin), quod omnia quae eveniunt sit necessarium evenire (De Dominio Divino I, 14, p. 115).

6) Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X novissimam damnatorum (1520) WA. VII, 146: . . . omnia (ut Viglephi articulus Constantiae damnatus recte docet) de necessitate absoluta eveniunt.

superior, scil. Dei voluntas, est necessitas antecedens[1]. Nicht um Naturnotwendigkeit handelt es sich, sondern um Seinsnotwendigkeit und eine seltsame necessitas spontanea, die mit Freiheit vereinbar ist[2]. Nicht um den naturwissenschaftlichen Determinismus, den Spinoza konsequent gelehrt hat, handelt es sich hier, sondern um die „schlechthinige Abhängigkeit" aller Kreatur von Gott, philosophisch ausgedrückt durch die Lehre von der Allkausalität Gottes[3]. Man mag diese Lehre mit K. Werner und Seb. Hahn als „theologischen Determinismus" bezeichnen; doch muß man dabei stets bedenken, daß hier ein Versuch vorliegt, das Wesen der Religion — im Sinne Schleiermachers — philosophisch folgerichtig auszudrücken, der scharf unterschieden werden muß von der irreligiösen Weltanschauung des naturwissenschaftlichen Determinismus.

Diese aus aristotelischem Einfluß hervorgegangene deterministische Gottesanschauung Bradwardins hat seine augustinische Prädestinationslehre zwar nicht inhaltlich verändert, aber sie doch in eine ganz neue Beleuchtung gerückt. Da nun bei den Reformatoren die Prädestinationslehre in deterministischer Form auftritt — und man fühlt im Calvinismus sogar etwas von der Starrheit des Bradwardin'schen Gottesbegriffs! —, wozu Loofs bemerkt:

---

1) Beides III, 2, Cor., p. 649 B/C.

2) Vgl. die lange Ausführung in III, 10 über die Arten der Notwendigkeit und die ausdrückliche Ablehnung der necessitas naturalis, fatalis et violentiae coactionis. Vgl. auch III, 2; p. 649 A: Omnis necessitas in qualibet creatura, sicut et quodlibet aliud, producitur a voluntate divina, tamquam a causa efficiente priori. Vgl. auch II, 1, p. 443 D: Constat Deum omnia extra se servare, facere et movere, et hoc non ex necessitate naturae, sicut potentiae pure naturales cognitione carentes, nec ex sola cognitione sensitiva et appetitu naturali irrationali, sicut ceterae potentiae naturales irrationales, sed ex rationali iudicio, seu arbitrio intellectus . . . nec ex illo solo, sed cum libera voluntate. — R. Seeberg hat übrigens diese antideterministischen Elemente in Bradwardins Lehre gesehen und sie in seinem RE.-Artikel erwähnt; aber für seine Dogmengeschichte hat er diese Erkenntnis nicht verwertet.

3) I, 3 und 9: Deus est necessaria causa efficiens cuiuslibet rei factae; Voluntas divina est causa efficiens cuiuslibet rei factae, movens seu motrix cuiuslibet motionis . . . etc. — Dies ist das philosophische Zentraldogma Bradwardins; das theologische ist die Prädestinationslehre. Denn der philosophische Gedanke der Allkausalität Gottes muß sich theologisch, d. h. unter dem Gesichtspunkt der Erlösung (Heil-Unheil), in den Lehren von der sola gratia, der sola fides, vor allem aber der gemina praedestinatio auswirken. Damit ist das Wesen der Lehre Brawardins erfaßt, sowohl in der Kühnheit ihrer „neuen" Gedanken, als auch in der eigentümlichen Starrheit ihres Systems. Hier ist noch zuviel von Aristoteles, als daß Augustin voll zur Wirkung kommen könnte.

„Die Frage, woher bei Luther (wir fügen hinzu: und bei Calvin!) die deterministische Form der Prädestinationslehre stammt, ist noch nicht gelöst" [1], so entsteht hier ein sehr wichtiges dogmengeschichtliches Problem: Hat Loofs recht mit der Vermutung, daß hier thomistische Einflüsse vorliegen, vermittelt etwa durch Gregor von Rimini? oder sollte hier Bradwardin eine entscheidende Bedeutung haben?

Zunächst ist zu prüfen, ob bereits Thomas von Aquin für die deterministische Weiterbildung der augustinischen Prädestinationslehre verantwortlich zu machen ist, wie Loofs annimmt [2], oder nicht. Das Studium der einschlägigen Stellen der Summa Theologica zeigt, daß von Determinismus bei Thomas nicht die Rede sein kann, höchstens von Ansätzen dazu. Thomas benutzt allerdings die aristotelischen Elemente seines Gottesbegriffs dazu, seiner Providenzlehre einen stärkeren Ausdruck zu geben, aber er schließt dabei ausdrücklich alle Notwendigkeit aus [3]; auf die aber kommt es gerade an. Auch gesteht er dem geschöpflichen Willen ein moveri ex se zu, woraus er denn auch die Möglichkeit eines Verdiensts ableiten kann [4]. Infolgedessen kann man auch nicht wie Loofs die Prädestinationslehre des Thomas deterministisch nennen; denn sie enthält stark indeterministische Elemente. So wird z. B. die reprobatio nicht vollständig von Gott abhängig gemacht, sed culpa provenit ex libero arbitrio [5]. Deterministisch klingende Sätze sind bei Thomas vorhanden [6]; aber

---

1) Dogmengeschichte, 3. Aufl., S. 755, Anm. 6.

2) Ebenda S. 536 f., 551 ff.

3) Summa Theol. II a, qu. 10, art. 4: Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens, et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur.

4) Ebenda qu. 114, art. 1: ... quia creatura rationalis se ipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti.

5) Summa Theol. I, qu. 23, art. 3, ad 2: Aliter se habet reprobatio in causando quam praedestinatio. Nam praedestinatio est causa de eius quod expectatur in futura vita a praedestinatis, scil. gloriae, et eius quod percipitur in praesenti, scil. gratiae. Reprobatio vero non est causa eius quod est in praesenti, scil. culpae; sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa eius quod redditur in futuro, scil. poenae aeternae. Sed culpa provenit ex libero arbitrio eius qui reprobatur et a gratia deseritur.

6) Ebenda I, qu. 83, art. 1, ad 3: Deus igitur est prima causa movens et naturales causas, et voluntarias. Aber in demselben Abschnitt heißt es kurz vorher: Homo per liberum arbitrium se ipsum movet ad agendum. Die Verbindung der

sie sind viel zu unbedeutend im Gesamtsystem, als daß sie als solche die deterministische Prädestinationslehre bei Luther hätten verursachen können. Wir müssen ein Mittelglied suchen. Dieses ist Bradwardins Augustinismus auf der Grundlage eines deterministischen Gottesbegriffs. Er hat die bei Thomas vorhandenen Ansätze in der oben bezeichneten Weise weitergebildet. Ein moveri ex se kennt Bradwardin außer für Gott nicht, der den geschöpflichen Willen auch zu seinem freisten Akt nötigt[1], auch zu der bösen Handlung qua actus, jedoch ist er nicht Ursache des Bösen selbst, da dieses nach Augustin nichts Seiendes ist[2].

Von entscheidender Wichtigkeit ist nun aber die Tatsache, daß Bradwardin nicht mit seinem paulinischen, sondern mit seinem deterministischen Verständnis des Augustinismus auf die Nachwelt gewirkt hat. Zunächst wahrscheinlich schon auf Gregor von Rimini, wie oben schon angedeutet wurde. In der Tat zeigen sich auch deterministische Elemente bei Gregor. Da er Luther bekannt war, könnte er diesem Bradwardins Gedanken vermittelt haben. Doch sind dies nur Vermutungen, denen noch nachgegangen werden muß. Dagegen weist uns die erwähnte Bemerkung Luthers in der Assertio von 1520 anläßlich der Bestreitung der Freiheit des Willens einen anderen Weg. Dort heißt es: „... nulli est in manu sua quippiam cogitare mali aut boni, sed omnia (ut Viglephi articulus Constantiae damnatus recte docet) de necessitate absoluta eveniunt"[3].

---

beiden Thesen ist möglich, weil Gott, movendo causas voluntarias, non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit. — Anders Bradwardin!

1) III, 1 und 2 siehe oben S. 349, Anm. 2, vgl. auch S. 350, Anm. 3. Bradwardin führt die Allkausalität Gottes konsequent durch: Alles, was actus heißt, kommt von dem Allbeweger. Velle et nolle est liberum, et in hominis libera potestate . . ., aber selbst dies gilt nur in actu rationali voluntatis; dagegen in actu naturali, scil. in concupiscentia ... velle et nolle non est liberum (II, 2, p. 447 D). Die Lehre Bradwardins, die am meisten Eindruck gemacht hat (vor allem auch auf Wiclif), ist in dem Satz zusammengefaßt: Nullum futurum est simpliciter, scil. sufficienter et antecedenter, in nostra positum potestate, nec habemus respectu alicuius futuri omnimodam simpliciter libertatem, sed in omnibus necessario subdimur necessitati naturaliter praecedenti, divinae scil. voluntati (III, 26, p. 703 D).

2) I, 34; vgl. oben S. 349, Anm. 3.

3) Vgl. oben S. 349, Anm. 6. Interessant ist, daß in der Wittenberger Gesamtausgabe der Werke Luthers (1546) die Stelle folgendermaßen lautet: sed omnia

Es überrascht nicht, daß wir hier unter Berufung auf Wiclif einen Satz zitiert finden, der zwar verabsolutiert ist, den aber Wiclif, wie wir gesehen haben, von Bradwardin übernommen hat, wenn man weiß, daß Wiclif in wesentlichen Punkten seiner Lehre von Bradwardin abhängig gewesen ist[1]. Zwar bedarf das Verhältnis Wiclifs zu Bradwardin noch einer eingehenden Untersuchung, mit der ich noch nicht zu Ende gekommen bin.

---

sub Deo sunt, contra quem nihil possumus, nisi quantum permittit aut facit ipse (angegeben im Apparat der WA.). Welche Lesart ist die ältere? Hat Luther die Zitierung Wiclifs oder die Härte „seiner" Formulierung später beanstandet? Dies scheint mir das Wahrscheinliche, zumal die spätere Formulierung religiös ist, während die frühere philosophisch war. Der Herausgeber scheint derselben Meinung zu sein. Demnach ist die Bezugnahme auf Wiclif das Primäre und die Annahme, daß der Gedankengang unter seinem Einfluß entstanden ist, also nicht unwahrscheinlich. Damit ist aber eine Linie bloßgelegt, die von Luther über Wiclif zu Bradwardin zurückführt.

1) Darüber sind sich alle Wiclif- und Bradwardin-Forscher einig (vgl. Lechler, Wiclif I, S. 230; H. B. Workman, Wiclif I, S. 125; K. Werner, Augustinismus, S. 301 f.; S. Hahn, Bradwardinus, S. 52; R. Seeberg, Dogm. Gesch. III[2], S. 653). Aber keiner hat das Verhältnis Wiclifs zu Bradwardin bisher genau untersucht. Diese Untersuchung hoffe ich in meiner Monographie vorlegen zu können. Hier nur wenige Hinweise: Wiclif zitiert Bradw., soviel ich sehe, in sieben seiner Schriften über fünfzigmal einwandfrei feststellbar, fast immer unter ausdrücklicher Nennung des Meisters. Einmal nennt er ihn bei Namen (Civ. Dom. III, 24, p. 554), meistens Doctor Profundus; am auffallendsten ist jedoch, daß er ihn häufig nur „Doctor" nennt (Ente, p. 155 ff. 174. 177. 201. 209; Ent. Praed., p. 114. 118. 128. 152. 167. 213. 218; Dom., Div. p. 167), was mir sonst bei anderen der von ihm zitierten Autoritäten nicht aufgefallen ist. Will er damit sagen, daß Bradwardin sein Lehrer schlechthin sei, oder kürzt er damit nur in einer längeren Auseinandersetzung nach einmaliger Nennung des vollen Titels ab? Es klingt jedenfalls stark im Sinne der ersteren Vermutung (bes. an Stellen wie Ente p. 174 u. 201, wo er nach längerem Schweigen einfach vom „Doctor" zu sprechen beginnt) und scheint mir auf Wiclifs philosophische Periode auch ziemlich zuzutreffen. Denn von den genannten Zitierungen entfallen auf seine frühen philosophischen Werke weitaus die meisten (De Ente, geschr. ca. 1360/63: ca. 20; Ente Praed., geschr. ca. 1363: ca. 19; Dom. Div., geschr. ca. 1366/70: ca. 7). In den späteren Schriften wird die Bezugnahme auf Bradwardin immer seltener und verschwindet schließlich in den rein polemischen Schriften ganz. Damit hängt zusammen, in welchen Lehrpunkten Wiclif sich vor allem auf Bradwardin beruft, oder mit ihm auseinandersetzt: Das Wesen des göttlichen Willens, die Art seiner Kausierung des menschlichen Handelns, Notwendigkeit und Freiheit. In diesen Lehrpunkten führt Wiclif in De Ente, De Ente Praedicamentali und De Dominio Divino Bradwardin sehr häufig an und setzt sich ständig mit ihm auseinander, wobei man dauernd merkt, wieviel er von ihm gelernt hat, obwohl er seinen Radikalismus nicht mitmacht. Ganz scharf lehnt er die Bradwardinsche Konsequenz ab, Gott wolle die Sünde (De Veritate S. Scripturae II, p. 2 u. 8 f.). Stark benutzt er als Argument die Bradwardinsche These von der immutabilitas Dei in diligendi atque odiendi (De Ecclesia, p. 79 u. 138; De Civili Dominio, p. 554) und die von der necessitas futurorum (De Ente, p. 165 ff.; De Dom. Div., p. 115; De Ver. S. Scrip. II, p. 69; Trial., p. 154).

Doch ist es mir bereits gewiß, daß Wiclif sowohl seinen Augustinismus als auch dessen deterministische Ausprägung, — wenn auch in wieder abgeschwächter Form — Bradwardin verdankt. Wiclif hat die von Bradwardin neu begründete augustinische Linie bewußt aufgenommen und die Prädestinationslehre zur Grundlage seines Kirchenbegriffs gemacht, obwohl er in Oxford schon kurz nach Bradwardins Tod die occamistische Tradition selbst in Bradwardins College (Merton) herrschend fand. Zudem bezeichnet er ihn, wie wir gesehen haben, an einer Stelle zusammen mit Richard von Armagh als ‚praecipuus doctor nostri ordinis' [1], was wohl wegen der Tatsache, daß weder Bradwardin noch Wiclif einem Mönchsorden angehört haben, mit Lechler so verstanden werden muß, daß Wiclif sich mit diesen Männern in besonderer Übereinstimmung wußte (ordo = Schule). Bezeichnend ist nun, daß dieses Zitat gerade an einer Stelle erfolgt, wo Wiclif de necessitate futurorum handelt und seine Meinung als zwischen Bradwardin und Armachanus vermittelnd darstellt. Dabei handelt es sich in der Abweichung nur um die Art der Notwendigkeit, wogegen ausdrücklich „mit Bradwardin" der Grundsatz gelehrt wird: Omnia quae eveniunt de necessitate eveniunt. Auf diesen Satz beruft sich Wiclif auch an anderen Stellen, woraus klar hervorgeht, daß er von Bradwardin auch die deterministische Lehre übernommen hat, was auch aus seiner Gotteslehre klar hervorgeht. Jedoch macht Wiclif Abstriche von der Lehre Bradwardins, die — z. B. mit der Wiederaufnahme des meritum de congruo [2] — leicht pelagianisierende Tendenzen zeigen. Andere Elemente — z. B. die Rechtfertigung aus dem Glauben — hat Wiclif ganz beiseite gelassen. So hat er zwar nicht den paulinischen, aber den deterministischen Augustinismus Bradwardins übernommen [3].

---

1) Vgl. oben S. 337, Anm. 3.

2) De Dom. Div. III, 4; p. 226: Sequitur quod nulla creatura potest a Deo mereri aliquid nisi de congruo, sic quod nihil penitus de condigno, und p. 227: suppono quod creaturam rationalem mereri de congruo sit ipsam mereri, hoc est, dignificare se ad praemium ex condecente lege magnifica ac gracioso iuvamine dominantis, ... ein völlig antibradwardinischer Gedanke; und dies in einer so frühen Schrift!

3) Es ist merkwürdig, daß Wiclif von den paulinischen Elementen des Bradwardinschen Augustinismus keine Notiz nimmt (abgesehen von der Prädestination). Wahrscheinlich hängt das damit zusammen, daß Bradwardin vor allem dem jungen Wiclif viel bedeutet hat, indem er ihn auf Augustin hinwies und ihn in der Logik schulte, ihm sozusagen half, das philosophische Fundament seiner Weltanschauung

Wieweit nun ein direkter oder indirekter Einfluß Wiclifs auf Luther vorhanden war, hat die Forschung noch nicht feststellen können[1]. Ich gebe nur das eine zu bedenken — ohne anderen Forschungen vorgreifen zu wollen: Es bedarf nicht immer der ausführlichen Lektüre der Schriften eines Mannes, um von seiner Lehre beeinflußt zu werden. Auch in den Zeiten des Schrifttums darf mündliche Tradition nicht ganz ausgeschaltet werden. Dazu kommt, daß die Bekanntschaft Luthers mit den in Konstanz verurteilten Sätzen Wiclifs, die das obige Zitat bereits 1520 voraussetzt, genügt, um bei der Bedeutung Wiclifs einen Einfluß auf ihn auszuüben. Wie dem auch sei; sicher ist, daß die deterministische Prädestinationslehre Luthers (und damit auch Calvins) von Bradwardin zuerst gelehrt wurde, und wahrscheinlich, daß sie auf ihn zurückgeht; ob durch die Vermittlung Wiclifs oder Gregors von Rimini oder beider, kann noch nicht entschieden werden.

Bedenkt man, welchen Nachdruck Luther auf seine Lehre vom unfreien Willen gelegt hat, und welche Bedeutung die Prädestinationslehre gerade in ihrer starren Form für die Geschichte des Calvinismus gehabt hat, so muß man Bradwardin eine hervorragende dogmengeschichtliche Bedeutung zusprechen. Um so seltsamer erscheint es, daß er in der Forschung bisher so wenig beachtet worden ist. Ist aber nun einmal seine Erforschung in Angriff genommen, so ergeben sich noch eine ganze Reihe anderer Forschungsaufgaben; z. B.: Wie steht es mit seinem Einfluß auf Spinoza und Leibniz, welch letzterer ihn erwähnt? Bedeutet der Druck seines Buches im Jahre 1618 in London den Versuch einer

zu legen. Als Wiclif später Reformator wurde, bekam er eine Antipathie gegen Aristoteles und die Logik, die ihn auch Bradwardin vergessen ließ. Und doch: Welche Folgen hätten sich ergeben, wenn er zu der Zeit, da er gegen die kirchliche Disziplinargewalt zu Felde zog, Bradwardins Kapitel über Buße und Rechtfertigung gelesen hätte!

[1]) Wenn Luther Wiclif besser gekannt hätte, wäre er durch diesen sicher auch auf Bradwardin aufmerksam gemacht worden. So hat er Bradwardin nicht gekannt. — So entschuldigt er sich im Schlußabschnitt des oben S. 349 Anm. 6 und S. 352 zitierten 36. Artikels der Assertio, daß er so ausführlich geworden sei über das Problem der Willensfreiheit, sed per omnes pene Scholasticos doctores oppressa et extincta est (scil. doctrina) plus trecentis annis. Nemo enim hic non contra gratiam pro gratia scripsit. Er kann also keine Ahnung von Bradwardin gehabt haben.

Stützung des prädestinatianischen Puritanismus? Hat man im Tridentinum zu ihm Stellung genommen? Alle diese Fragen und eine Reihe anderer werden der Forschung nun gestellt[1]. Vielleicht lassen sich dadurch eine Anzahl wichtiger Zusammenhänge aufdecken. Vor allem aber wäre zu wünschen, daß der Dogmengeschichte des späten Mittelalters mehr Aufmerksamkeit gewidmet würde!

1) So kann auch nicht der Anspruch erhoben werden, daß hier alle Probleme berührt seien. Wenn daher Michalski in meinem Vortrag die Erwähnung der in Paris 1347 verurteilten Sätze Joh. v. Mirecourts (vgl. Chart. Univ. Paris. ed. Denifle vol. II, p. 590) vermißt hat, so kommt das daher, daß deren Zurückführung auf Bradwardin noch nicht erwiesen ist, vor allem aber, daß diese Frage wie eine Reihe anderer bei der Beschränkung des Vortragsthemas auf die Hauptlinie der Wirkung Bradwardins ausgelassen werden mußten.

Die Kirchenpolitik der Jagiellonen[1]

Von **Karl Völker,** Wien

Am 18. Februar 1386 fand in Krakau die Vermählung des Großfürsten von Litauen Jagiello mit der Königin von Polen Hedwig statt. Drei Tage vorher hatte der Bräutigam aus der Hand des Erzbischofs Bodzanta die Taufe empfangen. Am 4. März wurde er zum König von Polen gekrönt. Damit rückte das litauische Fürstengeschlecht aus halb barbarischen Verhältnissen in den Umkreis des großen historischen Geschehens Europas. Durch nahezu zwei Jahrhunderte bestimmten vier Geschlechter jagiellonischer Herrscher[2] die Geschicke Polens und Litauens, deren Vereinigung zu einem Reichsganzen dem letzten Jagiellonen drei Jahre vor seinem Lebensende in der Lubliner Union (1569)[3] gelang. 1471—1526 saßen Jagiellonen auch auf dem böhmischen[4], 1440—1444 und 1490—1526 auf dem ungarischen Königsthron[5], und durch die Wiener Abmachungen mit Kaiser Maximilian I 1515 wurde der Stammhalter des böhmisch-ungarischen Zweiges der Jagiellonen in die Rechte des Habsburgischen Erzhauses aufgenommen[6].

---

1) Vortrag, gehalten auf dem Internationalen Historikerkongreß in Oslo am 16. August 1928.

2) a) Wladislaw II. Jagiello 1386—1434; b) dessen Enkel Wladislaw III. 1434—1444 und Kasimir der Jagiellone 1444—1492; c) die Söhne des letzteren Johann Olbracht 1492—1501, Alexander 1501—1506, Sigismund I. 1506—1548; d) dessen Sohn Sigismund August 1548—1572.

3) Bis dahin waren beide Staaten nur durch die jedesmal erneute, also keineswegs unangefochtene Personalunion unter gleichzeitiger Annäherung der Verfassungsformen miteinander verbunden.

4) Wladislaw, der älteste Sohn Kasimirs des Jagiellonen, 1471—1516, und dessen Sohn Ludwig II. 1516—1526.

5) Dieselben und 1440—1444 der polnische König Wladislaw III.

6) Bei der Doppelverlobung: Ferdinand von Österreich — Anna von Böhmen-Ungarn und Ludwig II. von Böhmen-Ungarn mit Maria von Österreich wurde ausgemacht, daß Maximilian I. im Einvernehmen mit Sigismund von Polen und Wladislaw von Ungarn-Böhmen den Kronprinzen Ludwig zu seinem Sohn adoptieren, zum General-Reichsvikar ernennen und zu seinem Nachfolger im Reiche bestimmen sollte. Vgl. Xaver Liske, Der Kongreß zu Wien im Jahre 1515 (Forschungen zur deutschen Gesch. VII, 1867, S. 490). Der ganzen Vereinbarung kam freilich lediglich eine platonische und keine tatsächliche Bedeutung zu.

Der Aufstieg der Jagiellonischen Dynastie fiel in eine Zeit bedeutungsvoller kirchenhistorischer Wandlungen, von denen auch ihre Herrschaftsgebiete unmittelbar betroffen wurden. In der Hauptsache waren es drei Probleme, zu denen die Jagiellonen Stellung nehmen mußten: 1. Sollte an Stelle des päpstlichen Primates die Autorität der Konzile treten? 2. Ließ sich die Einheit der abendländischen Kirche in Anbetracht des Husitismus und der Reformation aufrechterhalten? 3. Empfahl es sich, wenigstens im Bereich Polen-Litauens, das Schisma zwischen der lateinischen und griechischen Kirche zu beseitigen? Vom Standpunkte des päpstlichen Stuhles war eine eindeutige Lösung dieser Probleme von vornherein gegeben. Wiewohl die Jagiellonen den jeweiligen Träger der dreifaltigen Krone stets ihrer unbedingten Ergebenheit versicherten[1], ließen sie sich in ihrer Kirchenpolitik von den kurialen Interessen nur so weit bestimmen, als diese ihren eigenen anderweitigen Belangen nicht abträglich waren. So ergab sich ein verschlungenes Spiel der Kräfte, das in seiner Tragweite nach den obigen Gesuchspunkten kurz darzulegen der Zweck dieser Untersuchung sein soll.

1. Der Übertritt Jagiellos zum Christentum erfolgte in dem Zeitpunkt, als die abendländische Kirche durch das päpstliche Schisma in zwei feindliche Lager auseinanderzufallen drohte. Es war eigentlich selbstverständlich, daß der König sich der römischen und nicht der avignonensischen Obödienz anschloß; von allen anderen Erwägungen abgesehen, war für den in die römisch-katholische Kirche soeben neu Aufgenommenen Rom der Sitz des Oberhauptes der Christenheit. Ungeachtet der Gunstbezeugungen Innozenz' VII. und Gregors XII. nahm jedoch Jagiello in dem Streit des letzteren mit dem Konzil zu Pisa eine zuwartende Haltung ein. Wenn er auch nachher sogar den Konzilspapst Alexander V. anerkannte, so wollte er doch damit nicht ohne weiteres dem Konziliarismus zustimmen, wie die ungnädige Behandlung des polnischen Vertreters in Pisa, des Krakauer Bischofs Peter Wyż, der nach seiner Rückkehr vom Krakauer auf den Posener Bischofsstuhl versetzt wurde, zeigt. Die polnische

[1]) Vgl. A. Theiner, Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae, Bd. I u. II passim.

Regierung empfand es offenbar mit ihrer Politik der freien Hand unvereinbar, daß ihr Bevollmächtigter, allerdings im Sinne der Einstellung der Krakauer Akademie auf der Kirchenversammlung, für die konziliaristischen Ideen mit aller Entschiedenheit eingetreten war[1]. Die Frage, ob Papst und Konzil einander über- oder untergeordnet sein sollten, wurde nach dem Gesichtswinkel des größeren kirchenpolitischen Vorteils beurteilt.

Die gleiche Haltung nahm der jagiellonische Hof gegenüber den Reformkonzilen von Konstanz und Basel ein. Wiewohl Johannes XXIII. Jagiello mit Gunstbezeugungen überschüttete, allerdings um seine eigene Stellung zu sichern, ließen ihn die polnischen Vertreter in Konstanz unter eindeutigen Kundgebungen für den Konziliarismus sofort fallen. In der Angelegenheit, die den Polen damals in erster Linie am Herzen lag, der Streitsache mit dem Deutschen Ritterorden, die durch die beißende Satire des Dominikaners Johann Falkenberg gegen den polnischen König sich besonders zuspitzte[2], schwankte die jagiellonische Diplomatie zwischen dem Konzil und dem Papste hin und her, je nachdem sie von der Entscheidung des einen oder anderen Teiles sich größere Vorteile versprach. Da der am 4. Juni 1417 zustande gekommene Beschluß der Kommission, die das Konzil mit der Untersuchung der Falkenberg-Angelegenheit betraute, die Polen nicht befriedigte, wandten sie sich an Martin V., appellierten jedoch am 1. Mai 1418 von diesem an das zukünftige Konzil, als der Papst sich ebenfalls nicht geneigt zeigte, Falkenberg für einen Ketzer zu erklären. Anderseits rief Jagiello 1420 den Schiedsspruch des Papstes an, als er sich durch das Breslauer Urteil des Kaisers Sigismund in dem polnisch-preußischen Streit in seinen Erwartungen getäuscht sah. — In dem Konflikt zwischen Eugen IV. und dem Basler Konzil neigte sich jedoch die jagiellonische Diplomatie 1431 mehr auf die Seite des Papstes, da ihr Gegner, Kaiser Sigismund, im anderen Lager stand; 1438

---

1) Władysław Abraham, Udział Polski w soborze Pizańskim (1409). In: Rozp. Akad. um. w Krak. XLVII, 1904, S. 125—157; Derselbe, Reforma na soborze w Pizie i udział w niej przedstawicieli kościoła polskiego (in: Polonia sacra III, 1919, S. 119—129).

2) Jan Fijałek, Dwaj dominikanie krakowscy: Jan Biskupiec i Jan Falkenberg (in: Księga pamiątkowa ku czci O. Balzera, 1925, S. 297—348).



anerkannte sie jedoch den Konzilspapst Felix V. in der Hoffnung, mit Hilfe der Kirchenversammlung Wladislaw III. die ungarische Königskrone zu sichern. Kasimir der Jagiellone schwenkte 1447 wiederum zum römischen Papst Nikolaus V. ab, als er auf diese Weise größere kirchenpolitische Vorteile für sich erwartete. Die Zickzacklinie der Krakauer Regierung führte dahin, daß der Krakauer Bischof Zbigniew Olesnicki, die einflußreichste Persönlichkeit Polens unter Jagiello, sowohl von Eugen IV. als auch von Felix V. den Kardinalshut verliehen erhielt. Wenn auch die augenblicklichen finanziellen Zugeständnisse der Kurie an den polnischen König — Kollaturrecht über 90 Stellen und 10000 Dukaten aus geistlichen Einnahmen[1] — hinter den Erwartungen desselben zurückblieben, so verstand es doch Kasimir, die Besetzung der Bischofsstühle an sich zu ziehen. Seit er im Krakauer Bischofsstreit 1463 die Kraftprobe bestand[2], wurde es Gepflogenheit, daß die Krone die hohen geistlichen Würdenträger unter der selbstverständlichen Voraussetzung der Zustimmung der Kurie ernannte. Ebenso wurde die Vergebung der Abtwürde ein Vorrecht des Königs. Wiewohl Sixtus IV. 1475 und Innozenz VIII. 1489 die Gegner der freien Abtwahl mit der Exkommunikation bedrohten[3], wurde durch die Statuten ex 1496 und 1505 bestimmt, daß kirchliche Benefizien nur mit Genehmigung des Königs erworben werden dürften[4]. Diese Gestaltung der Dinge ist aber schließlich nicht im Sinne der Steigerung der Selbstherrlichkeit des polnischen Herrschers zu verstehen, sondern vielmehr als Ergebnis des Aufstieges des Adels zu beurteilen, insofern die vom König zu vergebenden geistlichen Würden diesem zugute kamen. Durch die Übertragung von Abteien an adelige Personen des königlichen Vertrauens, in erster Linie an die Bischöfe, wurde das Einkommen derselben erheblich vermehrt.

[1] J. Caro, Gesch. Polens IV, S. 392.

[2] Durch Gewaltanwendung und Drohungen erreichte es der König, daß sein Kandidat Jan Gruszcynski gegen den Kandidaten der Kapitelsmehrheit Johann Lutek aus Brzezia und gegen den von Pius II. zum Krakauer Bischof bereits ernannten Jakob aus Sienna das Feld behauptete. Ebenda V, S. 190 ff.

[3] Franz Lüdtke, Der Streit zwischen Polen und Rom um die Besetzung der polnischen Abteien (in: ZOstEur.-Gesch. IV, 1914, S. 5).

[4] Volum. legum I, S. 120 u. S. 138. . . . ne quisquam cuiuscumque generis vel conditionis existat, audeat beneficium quodcumque nostri iuris patronatus quoquomodo impetrare vel oblatum a quovis suscipere sine nostro consensu.

Wie es in den übrigen Staaten der Fall war, so hat auch die jagiellonische Politik dazu beigetragen, daß die Frage nach der obersten Kirchenleitung im Sinne des päpstlichen Primates entschieden wurde; sie hat sich aber dabei wichtige landesherrliche Befugnisse in kirchlichen Belangen zu sichern verstanden.

2. Neben der causa unionis bildete die causa fidei infolge der husitischen Bewegung ein schwieriges Problem der Reformkonzile. Wenn auch polnische Adelige in Konstanz für das freie Geleit Husens eintraten, so stellte sich die offizielle jagiellonische Politik gegen den Anhang des Prager Magisters. Jagiello gab wiederholt seiner Abneigung gegen die böhmische Ketzerei Ausdruck. Die ihm von den Husiten 1420 angebotene Wenzelskrone schlug er wegen „der von der katholischen Kirche verdammten Artikel"[1] aus, 1425 erklärte er sich zu einem Kreuzzug gegen die Böhmen bereit[2] und 1429 schloß er sogar mit dem Deutschen Ritterorden eine Liga zur Bekämpfung derselben[3]. Zur Niederhaltung der Bewegung im eigenen Lande erließ er 1424 das vielerwähnte Wieluner Edikt[4], das erste polnische Ketzergesetz, worin er seinen Untertanen unter Androhung der Güterkonfiskation und sonstiger schwerer Bestrafung von Staatswegen den Aufenthalt in Böhmen und jegliche Verbindung mit den Ketzern untersagte. Zbigniew Olesnicki sekundierte. Als 1431 eine tschechische Abordnung in Krakau zum Zwecke einer Aussprache über religiöse und politische Fragen erschien, verhängte er über die Stadt das Interdikt[5] und 1449 veranlaßte er die Ausschließung des Magisters Andreas Galka aus dem Lehrkörper der jagiellonischen Universität wegen wiklifitisch-husitischer Lehrmeinungen[6].

Die jagiellonische Außenpolitik ließ sich trotz alledem nicht nur von rein kirchlichen Erwägungen bestimmen. Wenn auch Jagiello selbst 1420 die ihm angebotene Wenzelskrone ausschlug,

[1]) Caro a. a. O. III, S. 520. Vgl. Václav Novotný: K polské kandidatuře na český trun v době husitské, in: Conférence des historiens des états de l'Europe orientale et du monde slave II, 1928, S. 137—145, der die von ihm im Prager erzbischöflichen Archiv aufgefundenen für Jagiello allerdings unannehmbaren „Bedingungen" der Husiten bespricht.

[2]) A. Prohaska, W czasach husyckich. In: Rozpr. Krak. Ak. Wiss. 36, 1897, S. 231.

[3]) Ebenda S. 266. [4]) Volum. legum I, S 38 ff.

[5]) Kaz. Morawski, Historya uniwersytetu Jagiellońskiego I, S. 274.

[6]) Ebenda S. 458 ff.



allerdings mehr auf Drängen des polnischen Kronrates als aus eigenen Bedenken, so nahm sie doch sein Vetter Witold an, der mit seiner Statthalterschaft in Prag den Neffen des Königs Sigismund Korybut betraute. Bei den Verhandlungen wurden gewiß von seiten Witolds gewisse kirchliche Vorbehalte gemacht[1]; es war ihm durchaus ernst darum zu tun, die Husiten mit der Kurie auszusöhnen, was die Gemäßigten unter diesen übrigens auch wollten. Für das Zustandekommen der Mission Korybuts wurde diese Forderung jedoch nicht als entscheidende Vorbedingung gestellt, da sonst dieser nach seinem Einzug in Böhmen die kirchliche Sonderart der Husiten nicht ohne weiteres gutgeheißen hätte. Vom politischen Standpunkt war es für die jagiellonische Diplomatie wichtig, Böhmen mit Rücksicht auf die mit Kaiser Sigismund bevorstehenden Verhandlungen in die Hand zu bekommen. Über die Schwierigkeiten wegen des Laienkelches konnte man um so leichter hinwegkommen, als im litauischen Stammland des Fürstenhauses das unverkürzte Herrnmahl nach griechich-katholischem Ritus allgemein üblich war. Wenn Jagiello Korybut nach einem Jahr aus Böhmen wieder zurückrief, so entsprang diese Maßnahme nicht religiösen Erwägungen, sondern war die Folge des inzwischen mit Sigismund zustande gebrachten Vertrages von Käsmark (1423), worin dem Luxemburger die böhmische Krone zugesichert wurde. Ungeachtet des Wieluner Ediktes (1424), der verunglückten zweiten Expedition Korybuts nach Böhmen, die dieser auf eigene Faust (1424/7) unternahm, und der Versicherungen Jagiellos, daß er die husitischen Ketzer nicht unterstütze, rissen die Fäden, die von Krakau nach Prag liefen, nicht ab. So kam 1431 ein Waffenbündnis zwischen Polen und Böhmen gegen den Deutschen Ritterorden zustande. Bei den Utraquisten setzte sich die Überzeugung fest, daß sie von einem jagiellonischen Herrscher für ihr Kirchentum nichts zu befürchten hätten. Deshalb beriefen sie nach dem Tode Georg Podiebrads 1471 Wladislaw, den Sohn Kasimirs, als Gegen-

[1]) Im Sinne des Schreibens Martins V. vom 5. Sept. 1421: . . . nec aliqua pacta ineat cum dictis haereticis, si qua forsan velint tecum facere, nisi prius ad fidem catholicam convertantur vel saltem talem ac tantam securitatem habueris de ipsorum conversione ad fidem. Monum. medii aevi histor., II. Bd., codex epistolaris, hrsg. von A. Lewicki, S. 127.



kandidaten des von der Kurie unterstützten Ungarkönigs Mathias Corvinus auf den böhmischen Thron. Die Bestätigung der Basler Kompaktaten durch den Jagielloniden war hierbei die selbstverständliche Voraussetzung[1]. Über Böhmen gelangte derselbe 1490 auch in den Besitz der ungarischen Krone, allerdings nicht zuletzt aus dem Grunde, weil er es verstanden hatte, im utraquistischen Böhmen seine Zugehörigkeit zum römischen Katholizismus bei jeder Gelegenheit zu bekunden.

Durch das Festhalten an dem römischen Katholizismus unter gleichzeitiger Ausnutzung der sich jeweilig ergebenden Verbindungsmöglichkeiten mit dem Husitentum bauten die Jagiellonen die Großmachtstellung ihrer Dynastie aus.

Gegenüber der Reformation nahmen die beiden letzten Jagiellonen eine dieser Familienüberlieferung entsprechende Haltung ein. Sowohl Sigismund I. als auch Sigismund August betonten immer wieder ihre unbedingte Zugehörigkeit zur Papstkirche. Mochte auch der Sohn im Unterschied vom Vater der Gedankenwelt der Reformatoren innerlich sich nicht gerade verschlossen haben, so wurden doch gerade unter seiner Regierung die Voraussetzungen für die Gegenreformation in Polen geschaffen: 1564 erfolgte die Annahme der Beschlüsse des Tridentinums; in demselben Jahre faßte der Jesuitenorden im Jagiellonenreich festen Fuß. Beide Herrscher erließen eine Reihe von Ketzeredikten, um ihre Anhänglichkeit an die alte Kirche darzutun: Sigismund I. verbot unter Androhung der Landesverweisung und Gütereinziehung durch das Thorner Edikt vom 24. Juli 1520[2] und das Krakauer vom 7. März 1523[3] die Verbreitung und die Lektüre der Schriften Luthers, durch das Wilnaer vom 4. Februar 1535[4] den Besuch der Wittenberger Hochschule; Sigismund August verwehrte am 4. September 1548 den böhmischen Brüdern die Niederlassung in Polen[5] und verfügte durch das Parczower Edikt vom 7. August 1564 die Ausweisung aller akatholischen Fremden aus Polen[6]. Als der neugewählte

---

1) A. Bachmann, Gesch. Böhmens II, 1903, S. 649.
2) Chrzanowski-Kot, Humanizm i reformacya w Polsce, 1927, S. 316.
3) Ebenda. 4) Ebenda S. 317.
5) J. Bidlo, Jednota bratrská v prvním vyhnanstvi I, S. 44.
6) Theodor Wotschke, Gesch. d. Reform. in Polen, 1911, S. 210.

Stadtrat in Danzig 1525 das Kirchenwesen nach lutherischen Grundsätzen umgestaltete, erschien Sigismund I. persönlich in der Stadt und stellte nach harter Bestrafung der Umstürzler den alten Zustand wieder her.

Anderseits gaben die beiden letzten Jagiellonen den kirchlichen Neuerungen nach, wenn sie den Eindruck gewannen, daß sie auf diese Weise das Reichsgefüge befestigten. Sigismund I. fand sich 1525 ohne weiteres mit der Säkularisierung Preußens ab und nahm es sogar auf sich, den Abfall seines Lehensmannes, des Herzogs Albrecht, von der alten Kirche nach außenhin zu decken, als er sich überzeugte, daß unter den neuen Voraussetzungen der alte Zwiespalt an Schärfe verlieren werde. Und Sigismund August sicherte 1561 den Ständen Livlands unbedenklich die Aufrechterhaltung des lutherischen Kirchenwesens zu, als sich ihm die Aussicht bot, dieses Gebiet für sein Reich zu erwerben[1], nachdem er bereits 1558/59 in den Städten von Polnisch-Preußen das Augsburgische Bekenntnis freigegeben hatte[2], um bei der deutschen Bevölkerung derselben keine separatistischen Bestrebungen aufkommen zu lassen. Unter dem alten Sigismund wurde übrigens trotz der scharfen Ketzeredikte, die meistens auf dem Papiere stehen blieben, der Boden für das unter Sigismund August vor der breiten Öffentlichkeit sich ausbreitende protestantische Kirchenwesen vorbereitet. Selbst wenn man dabei die Freiheitsstellung des Adels als die entscheidende Voraussetzung gelten läßt, so muß man doch anderseits zugeben, daß die Reformation sich in Polen nie in der Weise hätte ausbreiten können, wie es der Fall war, wenn der letzte Jagiellone ihr Widerstand entgegengesetzt hätte. Um anderweitiger politischer Ziele wegen ließ er den kirchlichen Dingen ihren Lauf.

3. Besonders verwickelt gestaltete sich in Polen das konfessionelle Problem der griechisch-katholischen Kirche. Die Jagiellonen setzten die Politik Kasimirs des Großen, der durch die Besetzung von Rotrußland Gebiete mit einer überwiegend schismatischen Bevölkerung Polen eingliederte, fort. Entgegen den Unionswünschen der Kurie baute der König

[1]) E. Zivier, Neuere Gesch. Polens I, 1915, S. 625.
[2]) K. Völker, Der Protestantismus in Polen, 1910, S. 8.

die Organisation der schismatischen Kirche daselbst aus, indem er 1371 die Halitscher Metropole wieder aufrichtete [1], begünstigte jedoch gleichzeitig die Entstehung einer von dieser unabhängigen lateinischen Kirchenprovinz für die zahlreich hereinströmenden polnischen Einwanderer [2]. Bereits 1375 war Halitsch, die damalige Hauptstadt des Landes, zugleich der Sitz eines römisch-katholischen Erzbischofs. So bestanden in Rotrußland zwei konfessionell und national völlig geschiedene Kirchen nebeneinander. In den litauischen Erblanden Jagiellos gestalteten sich die Dinge auch nach dem Übertritt desselben zur Papstkirche nicht anders. Die bereits vorhandene schismatische Kirche wurde in ihrer Sonderart belassen, wobei man die Verselbständigung Kiews von Moskau anstrebte; der römische Katholizismus erfuhr daneben besondere Förderung — in Wilna errichtete der König bereits 1387 ein lateinisches Bistum. — In die Anfangszeit der jagiellonischen Ära fallen die infolge der Türkengefahr des griechischen Reiches eifriger betriebenen Unionsverhandlungen zwischen Byzanz und Rom. An dem Gelingen dieser Bestrebungen hatten die Höfe von Krakau und Wilna ein erhöhtes Interesse, da das Schwinden des konfessionellen Gegensatzes eine innere Stärkung ihres Reiches zur Folge gehabt hätte. Die jagiellonische Kirchenpolitik begünstigte deshalb die Unionsarbeit, stellte sich aber von vornherein auf den Standpunkt, daß ungeachtet der Anerkennung des Papstes als des kirchlichen Oberhauptes die überkommenen Sitten und Gebräuche der griechischen Kirche unangetastet bleiben sollten. In diesem Sinne verstand Witold die von ihm veranlaßte Vorsprache des Kiewer Metropoliten Gregor Zemblak bei Martin V. während des Konstanzer Konzils am 25. Februar 1415 [3]. Die Kurie nahm diesen Unionsfaden nicht auf, da sie zu einer Verständigung mit der gesamten griechischen Kirche gelangen wollte und sie Zemblak nicht als deren Sprecher gelten lassen konnte, zumal er vom ökumenischen Patriarchen gebannt war. Es prägt sich in diesem Schritt Witolds die Grundrichtung der

1) J. Pelesz, Gesch. der Union der ruthenischen Kirche mit Rom I, 1878, S. 390 ff.
2) W. Abraham, Powstanie organizacyi kościoła łacińskiego na Rusi, 1904.
3) A. Prohaska a. a. O., S. 49 ff.

jagiellonischen Unionspolitik aus, die Einigungsverhandlungen gemäß den polnisch-litauischen Interessen zu gestalten. Aus dem gleichen Grunde setzten sich die Nachfolger Jagiellos nicht sonderlich für die Durchführung der Florentiner Union (1439) ein, als sie merkten, daß diese Abmachungen bei ihren griechisch-katholischen Untertanen auf Widerstand stießen[1]. Wiewohl das Jagiellonenreich der gegebene Boden für die Verwirklichung der in Florenz festgelegten Kircheneinheit zu sein schien, übte Sigismund I. auf die Kiewer Metropoliten keinen Druck aus, als sie seit 1519 den Verkehr mit Rom einstellten und sich damit von der Union lossagten, die nach der Auffassung der Kurie fortbestand[2]. 1539 erneuerte sogar dieser König das in den Nöten der Tatarenüberfälle eingegangene schismatische Bistum in Halitsch, dessen Sitz nun nach Lemberg verlegt wurde. Sigismunds Bruder Alexander widerstand beharrlich und mit Erfolg der Forderung Alexanders VI., seine orthodoxe Gemahlin, die russische Prinzessin Helena, „unter Fortbestand des Ehebandes" von sich zu weisen, falls sie nicht dem Schisma absagen würde[3].

Den römisch-katholischen Charakter ihres Staatswesens suchten aber anderseits die Jagiellonen in der Weise darzutun, daß sie dem schismatischen Adel die volle politische Gleichberechtigung mit dem römisch-katholischen vorenthielten. In den Privilegien von Wilna (1387) und Horodlo (1413) schlossen Jagiello und Witold den nichtrömisch-katholischen Adel Litauens ausdrücklich von den höheren Staatsämtern aus[4], wie der polnische Adel seinerseits nur die Bojaren des lateinischen Ritus in seine Wappengemeinschaft aufnahm. Ein Druck zugunsten der Papstkirche ist hier ebenso unverkennbar wie in einzelnen Maßnahmen Kasimirs des Jagiellonen zum Zwecke der Förderung der Florentiner Union[5]. Auch unter den beiden letzten Jagiellonen blieben die

1) A. Lewicki, Unia florencka w Polsce. Rozpr. akad. um. Krak. 38, 1899, S. 242.

2) Jonas II. (1519—1523) brach die Beziehungen mit der Kurie ab, nachdem seine Vorgänger wenigstens nicht gegen die Union auftraten. Pelesz a. a. O. I, S. 494.

3) A. Theiner a. a. O. II, S. 288 und 319.

4) W. Kamieniecki, Ograniczenia wyznaniowe w prawodawstwie litewskiem w XV i XVI wieku (in: Przegląd historyczny 13, 1911, S. 269).

5) Ebenda S. 279.



Schismatiker bis 1563 in dem eigentlichen Litauen, dem Kernlande der seinerzeit römisch-katholischen Missionsarbeit, von den höchsten Regierungsstellen und dem Kronrat ausgeschlossen. Die Annahme, daß dabei auch politische Erwägungen mitwirkten, insofern man von denselben eine Einflußnahme im Sinne des glaubensverwandten Moskau befürchtete, läßt sich gewiß nicht von der Hand weisen[1], anderseits sollte aber durch diese Einschränkung doch die römisch-katholische Einstellung der jagiellonischen Staatspolitik wenigstens nach außenhin zum Ausdruck gebracht werden.

Politische Interessen, die in anderer Richtung wiesen, ließen jedoch den allmählichen Abbau der gegen die Schismatiker in Polen-Litauen gerichteten Maßnahmen rätlich erscheinen. Das Ziel der jagiellonischen Politik war auf die Verschmelzung der polnischen, litauischen und ruthenischen Gebiete zu einem Reichsganzen gerichtet. Der Erreichung desselben stand die ungleiche Behandlung der beiden Kirchen im Wege, insofern die Schismatiker ein Mißtrauen gegen die Staatsgewalt nicht los wurden. Dieses mußte verschwinden, sollte das Einigungswerk gelingen. So erteilte bereits Wladislaw III. am 22. März 1443 den im Bereich „der Krone" lebenden Ruthenen des griechischen Ritus die volle Gleichberechtigung[2], allerdings unter der stillschweigenden Voraussetzung der Gültigkeit der Florentiner Union, und Sigismund August stellte durch das Privileg vom 1. August 1568 die Bekenner der anderen christlichen Konfessionen in Litauen den römischen Katholiken gleich[3], nachdem bereits vorher via facti alte Bestimmungen außer Kraft gesetzt wurden. Im nächstfolgenden Jahre kam auch tatsächlich die Lubliner Union zustande.

Im Blick auf das Ganze erscheint die Kirchenpolitik der Jagiellonen als ein gelungener Versuch, durch die Herbeiführung eines Ausgleichs zwischen divergierenden Kräften die Machtstellung des Staates und der Dynastie zu befestigen. Der traditionelle römisch-katholische Grundcharakter des Jagiellonen-

[1]) K. Chodyniecki, Geneza równouprawnienia schyzmatyków w w. ks. litewskim (ebenda 22, 1919/20, S. 108ff.).

[2]) Derselbe a. a. O., S. 124.

[3]) Der vollständige Wortlaut zum erstenmal abgedruckt in: Monumenta reformationis Polonicae et Lithuanicae, Ser. I, Heft 1, 2. Aufl., 1925, S. 20—28.

reiches blieb gewahrt, die übrigen Religionsgemeinschaften hatten aber die Möglichkeit der ungehinderten Bewegungsfreiheit. Man darf an diese Verhältnisse nicht den Maßstab moderner konfessioneller Gleichberechtigung anlegen — der römisch-katholischen Kirche wandte die Regierung unverhältnismäßig mehr Sorgfalt zu als der schismatischen, die nicht einmal ihren Metropoliten in den Senat entsandte, während sämtliche römisch-katholischen Bischöfe darin Sitz und Stimme hatten. Aber im Vergleich mit der Gestaltung der Dinge in anderen Staaten wird man der jagiellonischen Kirchenpolitik doch den Grundzug der Toleranz nicht absprechen dürfen. Sie war eine der Voraussetzungen der Großmachtstellung des Jagiellonischen Reiches, insofern sie die Vorbedingungen für eine reichere Entfaltung der verschiedenen Geistesrichtungen im Interesse der Gesamtheit schuf. Polen-Litauen sank von dieser Höhe herab, als es unter den späteren Wahlkönigen diese Linie verließ und sich einseitig einstellte.

Thomas Müntzers liturgische Bestrebungen

Von Pfarrer Lic. **Karl Schulz,** Rakoniewice (Polen)

In der Reihe der deutschen Gottesdienstordnungen, die vor Luthers „Deutscher Messe" erschienen sind, nimmt die von Thomas Müntzer eine besondere Stellung ein. Während nämlich die schon vorher, im Jahre 1522 gedruckte Messe von Kantz in Nördlingen nur Text enthält, hat Müntzer seinem Werke auch die zugehörigen Noten beigefügt und so in seinem „Kirchenamt" und seiner „Messe" die ersten deutschen Gottesdienstordnungen mit Musik herausgegeben, worin ihm zunächst die Straßburger Ordnung von 1524, jedoch erst in ihrem vierten Nachdruck, gefolgt ist.

Wir besitzen von Müntzer insgesamt drei liturgische Veröffentlichungen: das „Deutsche Kirchenamt" (= KA.), worin die Metten, Laudes und Vespern deutsch dargeboten werden, die „Deutschevangelische Messe" (= M.), die die Ordnung des Abendmahlsgottesdienstes enthält — beide Werke bis in die Einzelheiten ausgeführt, als Agenden gedacht und so für die Hand des amtierenden Priesters bestimmt, wovon das Weimarer Exemplar die Spuren deutlich trägt, — und die „Ordnung und Berechnung des deutschen Amts zu Allstedt" (= O.). Sie bringt eine ausführliche und auf alle Einzelheiten eingehende Darstellung und Begründung der Änderungen, die Müntzer im Allstedter Gottesdienst getroffen hat, außerdem eine Erweiterung über das bisher Veröffentlichte hinaus: Die Kasualien — (Taufe, Begräbnis, Trauung, Sterbesakrament) werden angegeben [1]. Nach dem Titel der 1524 gedruckten „Ordnung" ist das deutsche Amt zu Allstedt von Thomas Müntzer „im vorgangen ostern", also

---

1) Die ausführlichen Titel bei Jul. Smend: Die evg.dtschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe, 1896, S. 94; die Texte bei Emil Sehling: Die evg. Gottesdienstordnungen des 16. Jhd.s. I, 1902, S. 440 ff.

Ostern 1523 aufgerichtet worden[1]. Müntzer hat sich noch kurz vorher in Nordhausen aufgehalten, und so scheint die Einführung der deutschen Liturgie eine seiner ersten Taten in Allstedt gewesen zu sein, sicher eine, die neben seiner rednerischen Begabung zu seiner Volkstümlichkeit und seinem Zulauf mit beigetragen hat. Auf die Obrigkeit wirkte Müntzers Neuerung freilich entgegengesetzt. Sie fühlte sich gedrungen, unter Berufung auf ein kaiserliches Mandat dagegen einzuschreiten. Sonderbarerweise scheint der Fürst aber nicht den Gottesdienst in dieser Form, sondern nur den Besuch des Gottesdienstes verboten zu haben[2]. Müntzer hat sich daraufhin bei der übergeordneten Instanz in einem ausführlichen Schreiben verteidigt, worin er den Schriftbeweis für seine Veränderungen bringt[3].

Der Zeitpunkt, zu dem die Werke gedruckt worden sind[4], ist zunächst relativ bestimmbar für KA. und M. Die Bemerkung in der Vorrede zur M. „es seint newlich etliche Ampt und lobgesenge im deutschen durch meyn anregenn aussgangenn", läßt unzweifelhaft darauf schließen, daß das KA. noch vor der M. gedruckt worden ist. Zugleich spricht außer dieser positiven Aussage des Verfassers ein Vergleich der beiden Vorreden zum KA. und zur M. dafür. Die Vorrede des KA. ist ganz unberührt von liturgischen Kämpfen, eine theoretische religionsgeschichtliche

1) Daß das Osteramt das ersteingeführte war, zeigt sich auch darin, daß Müntzer im KA. beim Adventsamt auf das Osteramt verweist. Dieses hat er zuerst ausgearbeitet, die anderen erst hernach, zuletzt das Passionsamt, das mit besonderem Titelblatt, anderem Titel (Ammacht statt Amt) und veränderten Notenformen gedruckt und vielleicht erst nach den anderen Ämtern herausgekommen ist.

2) Förstemann: Neues Urkundenbuch, 1842, S. 219: Graf Ernst zu Mansfeld an Kurfürst Friedrich zu Sachsen 24. 9. 1523: Nachdem dan von gemeltem pfarrer eyne newerung mit der handlunge der messe und sonst furgenommen, habe ich auff keyserlich Magestat Mandat, dorinnen under anderm vorleybt, das eyn Jder bey seynen underthanen verschaffen sol, keyne newerunge der oder ander gestalt fürzwnemen, den meynen dahin umb verhutunge ergernuß, so dorauß entstehen mocht, zwgehen verbothen. Vgl. a. a. O., S. 230 und S. 233: Müntzer an Gr. E. zu Mansfeld und an Kurfürst Friedrich.

3) Förstemann a. a. O.: M. an Kurfürst Friedrich 4. 10. 1523: sunder das volck czu erbawhen mit pselmern und lobgesengen ad Eph. 5 und 1 Chor. 14 gantz clär beweyseth wyrdt dye gruntfeste der deuczen ämpter.

4) Die zeitliche Folge hat Rud. Hermann: Th. Müntzers dtsch.-evg. Messe verglichen mit Luthers drei liturgischen Schriften 1523 bis 1526 (in: Zeitschr. des Vereins für KG. der Provinz Sachsen 9, 1912, S. 57ff.), — eine Arbeit, die sich inmitten der vorhandenen Müntzerliteratur abgesehen von J. Smend (s. oben) am eingehendsten mit M.s gottesdienstlichen Leistungen beschäftigt hat, — nicht klar herausgearbeitet.

Begründung der Verdeutschung. Dagegen atmet die Vorrede zur M. Kampfesfreude und zeigt schon deutlich die Spuren der Angriffe, die durch die Ausgabe des KA. herausgefordert worden sind [1]. — Für die Einreihung der O. lassen sich keine Äußerungen Müntzers beibringen. Man kann daher nur wahrscheinliche Vermutungen aussprechen. Die Änderungsvorschläge der O. gehen nämlich noch über das hinaus, was KA. und M. bringen: Statt der kurzen Introitusverse, die die M. noch beibehält, soll ein ganzer Psalm zum Eingang gesungen werden; während KA. und M. die alten kurzgeschnittenen Perikopen beibehalten, kündigt die O. bereits an, man lese statt der Abschnitte ganze Kapitel aus der Bibel. Ferner hat die Predigt, der in der M. noch kein Platz zugewiesen war, durch die O. einen festen Platz erhalten, und endlich ist die Sequenz, deren Beseitigung die O. feststellt, in der M. noch verwendet. So scheint die O. der Versuch einer Rechtfertigung der schon veröffentlichten und der seitdem hinzugekommenen Veränderungen zu sein [2].

1. Liturgische Untersuchung

Dadurch daß Müntzer dem KA. und der M. Einleitungen beigegeben und außerdem die O. verfaßt hat, sind uns die Grundsätze bekannt, nach denen Müntzer die Änderungen getroffen hat. Zunächst lag ihm daran, die Gottesdienste in deutscher Sprache abzuhalten, und er begründet die Verdeutschung in der O. mit dem Hinweis auf die Verwendung der Landessprache in anderen Kirchen, unter anderem auch in der Böhmischen, die er in den Jahren vorher aus eigener Anschauung kennengelernt hatte [3]. Der tiefere Grund der Verdeutschung liegt aber in Müntzers immer wiederholtem Wunsch, den „Hinterlistigen Deckel" aufzuheben und klar verständlich Gottesdienst zu halten [4]. Der Gottes-

1) Smend a. a. O., S. 96: Von den beiden größeren Büchern ist die „Messe" das jüngere; sie nimmt auf das „Amt" in der Vorrede Bezug.

2) So auch Smend a. a. O., S. 96. 112.

3) Die Krabaten seint Römer und halten messe und alle ampt in yrer sprach, die Armenier halten auff yre sprach ... Item die behmen halten auff yre sprach messe.

4) Titel des KA.: Deutzsch kirchenampt verordnet auffzuheben den hinterlistigen Deckel, unter welchem das Liecht der welt verhalten war. ... — O.: Offenbarlich ampt zu treyben, ist eynem knecht Gottis gegeben nit unter dem Hutlin zu spilen, ... dasselbige nit unter dem hinterlistigen Deckel verbergen sonder der

dienst soll nicht ein verborgenes Mysterium sein, sondern er soll gerade dazu dienen, „das geheim gottis" zu erklären. In dieser Richtung sieht Müntzer seinen Gegensatz zum üblichen römischen Gottesdienst: der Gottesdienst die Offenbarung des göttlichen Geheimnisses. Die Form in der das geschieht, ist Müntzer gleichgültig. Sie ist ihm so nebensächlich, daß er im Gegensatz zu seiner sonstigen umstürzenden Art die alten Formen nur wenig ändert und im ganzen beibehält [1]. Auch hält er die Form, die er so schafft, nicht für bindend [2]. Er will es jedem überlassen, nach seinem eigenem Ermessen neue Änderungen vorzunehmen. Dabei besteht nur eine Grenze: An den biblischen Stücken darf nichts gekürzt werden [3]. Derselbe Wunsch, nach Möglichkeit die alten Formen beizubehalten, spricht auch aus dem Urteil über die Musik der deutschen Gottesdienste. Denn um nicht Unruhe zu stiften, will Müntzer die alten Weisen beibehalten [4]. Die Gemeinde soll zwar alles offen erfahren, doch nach Möglichkeit in den Formen wie früher. Daß diese Absichten erreicht worden sind, bezeugt eine zeitgenössische Äußerung. Sie besagt, daß Müntzers „neuer" Gottesdienst, abgesehen von der Verdeutschung, dem alten römischen ganz ähnlich war [5].

---

ganzen Christenheit und dotzu der gantzen welt nichts verstecken oder heimlich halten. — M. (Vorbereitende Beichte): Drumb bitt ich euch umbstehenden außerwelten freunde gottis helffen zu bitten vor mich mit gantzen hertzen gemüt und krefften auff das die geheym göttliches bundes eröffnet werden durch meyne rede und durch ewer gehöre. — Vorrede zur M. (der pfaff) sol das testament Christi offenbar handeln und deutsch singen und erkleren. — Vgl. dazu R. Herrmann a. a. O., S. 65 ff., 72 ff.

1) Einzelne so beibehaltene Zeremonien behandelt R. Herrmann a. a. O., S. 70 ff.

2) Vorrede zur M.: Das ich aber allein fünff ampte hab lassen außgehen, soll mir niemant verargen. Dann ich eynem itzlichen solchs czu verkürtzen oder verlangen selbs noch seiner gelegenheyt wil heym gestellt haben. — O.: So uns nu aber ein kindlein kunth besser unterricht thun, wir woltens gern annemen.

3) Vorrede zur M.: Es mag ein itzlicher zu legen oder ab nemen was von menschen gesatzt ist aber nit was Gott gesatzt und befolen hat, also mag er auch hie mit den gesengen und nothen thun ... allein das die psalmen den armen leyen wol vor gesungen und gelesen werden. — Zur Wertung des Wortes Gottes vgl. R. Herrmann a. a. O., S. 68 ff.

4) Vorrede zur M.: so wil sich kein verschonen besser odder füglicher finden lassen, dann dieselbige lobgesenge im Deutschen czu handeln, auff das die armen schwachen gewissen nit schwinde herab gerissen werden odder mit losen unbewerten liedlein gesetiget.

5) Förstemann a. a. O. Hans Zeyß an Herzog Johann 25. 8. 1524: Das er aber ein eigne messe solt haben syngen lassen, die er selber zusammen gesetzt

Gehen wir dazu über, die von Müntzer vorgenommenen Veränderungen der römischen liturgischen Formulare zu verzeichnen, so darf man also nicht zuviel Neuerungen erwarten.

1. Das Schema der Horen (Mette, Laudes, Vespern) das im KA. gebracht wird, erleidet gar keine Veränderung. Müntzer verwendet es genau der Überlieferung entsprechend; die einzige Neuerung daran ist die Verdeutschung.

2. Beim Abendmahlsgottesdienst in der M. finden sich Änderungen beim Vorbereitungsakt, den Lesungen sowie der Sequenz, in der Stellung der Predigt und bei der Kommunion[1]. Vom Vorbereitungsakt, soweit er damals überhaupt schon üblich war, vernahmen die Gläubigen nichts, sondern der Priester bereitete sich im Stillen durch Gebete und Beichte auf die Messe vor. Statt dessen führt Müntzer eine allgemeine öffentliche Beichte ein, die sich aus Psalmlesung, Gebet und Kyrie zusammensetzt. Statt Introitus und Sequenz soll je ein Psalm gesungen werden. Die Predigt erwähnt Müntzer in der M. noch gar nicht, so daß man annehmen muß, er habe ursprünglich Abendmahlsgottesdienste ohne Predigt gehalten[2]. Doch weißt er ihr durch die O. einen Platz an, indem er sie hinter das Credo stellt. Sie soll ein Echo finden im Gesang des Benediktus und des Hymnus: „Nu bitten wir den heiligen geist". Bei der Kommunion sind die Neuerungen im vernehmlichen Gesang der Einsetzungsworte, dem Kreuzeszeichen dabei und der Austeilung des Abendmahls unter beiderlei Gestalt zu sehen.

Suchen wir nun nach dem Sinn, den Müntzer den einzelnen Stücken des Gottesdienstes untergelegt hat, so finden wir eine fortlaufende Erklärung in der O. Sie begründet die Notwendigkeit und Aufgabe der liturgischen Stücke, die die Messe bilden. Der Prüfstein dafür ist die Bibel, und Müntzer belegt infolgedessen seine Vorschläge aus biblischen Stellen[3], die er am Rande

---

hett, darinnen in der epistel stehen soll nemlich, das Ir ewer fürsten todt schlahen solt usw.; davon gnediger her habe ich kein Wissens, habs auch nie gehört, weyl er hiegewest ist. Er hat keyn meß anders gehalten, dan wie er sie in Druck hat aufgehen lassen, der ich c. f. g. eyne biebey übersende.

1) Vgl. hierzu G. Rietschel: Liturgik I, 1900, S. 353ff.

2) Vgl. C. Martens in Mitt. f. Gesch. u. Altertum Erfurts, Bd. 18, S. 116.

3) Förstemann a. a. O.: Müntzer a. d. Gr. E. zu Mansfeld, 22. 9. 1523: Ich wil meyn angefangen ampt und predige durch die heyligen Bibeln nachbrengen und auch das allergeringste das ich sage und singe.

anführt. Am Anfang steht die öffentliche Beichte, in der die Gemeinde und der Priester füreinander im Gebet die Würdigkeit zum Gottesdienst erbitten. Der Grund dieser Änderung ist in dem Wunsch zu suchen, die Gemeinde nicht bloß zuschauen, sondern auch handeln zu lassen, sie mit zur liturgischen Person zu machen, die selbst etwas zu sagen hat, und ihr so den Sinn des Gottesdienstes im eigenen Handeln zu offenbaren [1]. Es soll nichts mehr geben, was der Priester für sich allein tut, also auch nicht die private Beichte des Priesters vor der Messe. Die bis dahin übliche Form des Introitus in Gestalt kurzer Psalmverse erscheint Müntzer als Stückwerk. Sein Wunsch ist, man solle anstatt solcher Atome den ganzen Psalm singen, aus dem die Verse entnommen sind [2]. Diese Neuerung geht aus dem Grundsatz hervor, daß alles andere, nur nicht das Bibelwort gekürzt werden dürfe. In das Kyrie, das er in der alten Form bestehen läßt, legt er die Freude über Gottes Gnade hinein [3], so daß es schon in die Jubelstimmung des Gloria hinüberleitet. Das Gloria aber, das ganz auf den Ton des Dankes gestimmt ist, stellt dann die ganze Fülle der Gnade, die Ankunft des Heilandes, das ewige Leben und die höchsten Güter dar [4]. Daß nun die Salutatio einen Trost darstellen soll, ist bei der herrschenden Dankesstimmung nur aus der Absicht Müntzers zu verstehen, den Gottesdienst ganz auf Lob und Dank zu stimmen und alles zu allegorisieren [5]. Die folgende Kollekte bekommt eine bestimmte Aufgabe, die aus der damaligen Zeitlage hervorgeht: sie soll Gott um Besserung der kirchlichen Zustände bitten [6]. Epistel und Evangelium werden in einen Zusammenhang gebracht [7]: die Epistel soll dem Evangelium die

---

1) M.: auff das die geheym göttliches bundes eröffnet werden durch meyne rede unnd durch ewr gehöre.

2) O.: auff das man yn clerlich sehe one stückwerck, singet man den ganzen psalm.

3) O.: auff das die freunde Gottis sein ewige barmhertzigkeit fassen, seinen namen auffs höchste zu preyßen.

4) O.: in wilchem wir dancksagen das wir durch Gottis son zum ewigen leben und höchsten gottis guttern gefoddert seint.

5) O.: darüber wirt das Volck nach solchem dancksagen getröstet....

6) O.: widder die tieff eingerissen erbermliche gebrechen.

7) O.: (Epistel) wie ein yder außerwelter mensch der wirckung gottis sol stadtgeben, ehe dann Got der vetter seinen allerliebsten son durch das Euangelion außrede.

Herzen erschließen und das der Epistel folgende Graduale die Hingabe an die frohe Botschaft erleichtern, indem es zum festen Vertrauen ermutigt, wobei die darin berichteten Glaubenserfahrungen der Psalmsänger mitsprechen sollen [1]. Sowohl Epistel wie Evangelium sollen möglichst ausführlich gebracht werden, so daß statt der Perikopen ganze Kapitel gelesen werden [2]. Das hat einen pädagogischen Grund: Müntzer will dem Volk die Bibel nahebringen. Das folgende Credo bringt darauf den Inbegriff der göttlichen Offenbarung, und Müntzer stellt auch hieran seinen Grundsatz der Offenheit und Klarheit dar, der dann wiederum die Aufgabe der Predigt bestimmt. Ihr wird schlicht die Aufgabe zugewiesen, das bisher Gesungene auszulegen [3]. Sie soll diese Aufgabe aber nicht bloß des Sonntags erfüllen, sondern Müntzer stellt dem Priester die Aufgabe, auch innerhalb der Woche die liturgischen Stücke auszulegen [4]. Das nach der Predigt eingeschobene Benediktus, daß der Gemeinde in den Mund gelegt wird, soll der Ausdruck des Dankes für die Verkündigung des Wortes sein und nimmt so die Lobstimmung des Anfanges wieder auf [5]. Über den folgenden Gesang „Nun bitten wir den Heiligen Geist" ist nichts gesagt. Es kann jedenfalls nicht Luthers gleichnamiges Lied gemeint sein [6], sondern eine eigene oder eine mittelalterliche Übersetzung. Beides zusammen erfüllt noch den praktischen Zweck, dem Priester die Vorbereitung und Sammlung für das Abendmahl zu ermöglichen. Die das Abendmahl einleitende

1) O.: auff das der mensche geherzt werd sich festiglich auff gottis wort zu verlassen. Dann aus solchen lobsengen aus den psalmen gezogen sieht er, wie Got der allmechtige mit seinen lieben außerwelten hat umb gehalten.

2) O.: das wir allzeit ein gantz capitel an stat der Epistel und Euangelion lesen, auff das die stuckwerckische weyse domit vorworffen werden und das die Heilige der biblien dem volck gemein werde, ia auch die affterglewbischen Cerimonien oder geberde im selbigen hinfellig werden, durch stettichs anhören der götlichen wort und dis alles doch mit senfftem und gelindem abbrechen bemelter Cerimonien also gelindert werde alle frecheit und die leut mit gewonlichem gesange, in eigner sprache gelert werden, wie die kinder mit milch ertzogen. . . . Darumb singen wir auch in dem geheim gottes die Episteln und das Euangelion auff unser sprach, das der Heilige apostel Paulus seine sendebrief ließ offenbar lesen vor aller gemein.

3) O.: das der gesang ercleret werde der im ampt gehort ist.

4) Vorrede zur M.: Solten sie (i. e. die pfaffen) also faulentzen und allein am Sonntag ein predige thun und die gantze wochen über juncker sein. Nein nicht also.

5) O.: auff das das volck vor das gehorte wort gottis got lobe.

6) So irrtümlich bei R. Herrmann a. a. O., S. 75; schon im 13. Jahrh. gab es eine einstrophige Verdeutschung (Wackernagel, Kirchenlied II, Nr. 43).

Präfation bekommt sinngemäß die Aufgabe, auf das Heil in Christus hinzuweisen [1], zu dessen rechter Aufnahme das Sanctus vorbereiten soll [2]. Während die Neuerung, die Einsetzungsworte vernehmlich zu singen [3], durch die schon angegebenen Gründe erklärt wird, empfängt das Agnus Dei seinen Sinn aus der Beziehung des Abendmahls auf die Passion und die Auferstehung und enthüllt so weitere Geheimnisse der Heilsgeschichte [4]. Während der Einsetzungsworte soll zweimal das Kreuz geschlagen werden [5]; Müntzer mißt dieser symbolischen Handlung gewöhnlich eine reinigende und heiligende Wirkung bei, an dieser Stelle dürfte die heiligende beabsichtigt sein.

Versucht man ein Urteil über die Gesamthaltung des Müntzerschen Gottesdienstes zu gewinnen, so findet man außer der Absicht, eine Offenbarung des göttlichen Geheimnisses zu bringen, als Gesamtstimmung der Messe die des Lobes und Dankes. Daß Müntzer diese seelische Haltung im Gottesdienst hervorrufen will, geht auch aus seinen Äußerungen über die Wochengottesdienste hervor. Denn die Psalmen und Hymnen, die den Hauptstoff der Metten, Laudes und Vespern bilden, nennt er nicht anders als Lobgesänge [6]. Zugleich sprechen dafür grundsätzliche Äußerungen über die allgemeine Aufgabe des Gottesdienstes, die in dem Streben, einander zu erfreuen und aufzurichten, ausgedrückt wird [7].

Bei der Frage, ob Müntzer in diesen Ansichten und den erwähnten Änderungen allein steht oder beeinflußt ist, werden

1) O.: das sie den erstgebornen aller creaturen erkenn in der fülle und erkentnis gotlich willens, und der kunst gottis.

2) O.: auff das erklert werde wie der mensch sol geschickt sein, der do on nachteyl seiner selen beim handeln des Sacraments sein sol.

3) O.: Nu aber affter glawben zu vormeyden, wilcher durch mißbrauch der geheym Gotis in der kirchen ist, singen wir dieselben Wort der termung offentlich.

4) O.: auff das im geheim gottis der todt und aufferstehung Christi betrachtet werde, dasselbe weitter zu ercleren.

5) Im Blick auf die geschichtliche Entwicklung ist das von Müntzer bei dem Gesang der Einsetzungsworte vorgesehene Kreuzeszeichen rätselhaft. Er erwähnt es sonst nirgends in den drei liturgischen Werken, so hohe Bedeutung er ihm auch an anderen Stellen zumißt. Aber gerade hier, wo der hergebrachte Ritus es nicht vorgesehen hatte (vgl. Thalhofer-Eisenhofer, Liturgik I; gegen R. Herrmann a. a. O., S. 71), bringt Müntzer es an, vermutlich um die Einsetzungsworte, die er schon durch den Gesang auszeichnet, durch dieses Symbol noch mehr hervorzuheben.

6) Überschrift der Vorrede zum KA.: „Vorrede yns buch disser Lobgesenge."

7) Vorrede KA.: Wan die leuthe zusamen komen, solten sie sich ergetzen mit lobsengen und psalmen.

wir zunächst an Karlstadt denken, dessen Freund und Gesinnungsgenosse Müntzer gewesen ist. Von Karlstadt wurde in jenen Jahren gedruckt die Brautmesse und die beiden Schriften „Von beiden Gestalten der heiligen Messe 1521" und „Wider die alte und neue papistische Messen 1524". Es läßt sich jedoch, trotz der sonstigen Berührung der beiden Männer, in liturgischer Hinsicht keine Abhängigkeit aufzeigen. In der „Brautmesse" verwendet Karlstadt andere Lesungen als Müntzer in seinem Tauf-formular; die „Schrift von beiden Gestalten" bringt gar keine liturgischen Anweisungen, und in der dritten erwähnten Schrift ist sogar ein Gegensatz gegen Müntzers Ansichten und Terminologie zu bemerken. Während nämlich Müntzer die alte Bezeichnung „Messe" beibehalten hat, wendet sich Karlstadt scharf gegen diesen überlieferten Namen und verlangt seine Beseitigung auf evangelischer Seite[1].

Was das Verhältnis zwischen Luther und Müntzer betrifft, so ist hervorzuheben, daß Müntzer die Anregung zu liturgischen Arbeiten nicht etwa erst von Luther empfangen hat, sondern sich schon in seiner katholischen Zeit mit Liturgik beschäftigt hat. Das bezeugt der Rest eines Offizium des heiligen Cyriacus von Müntzer, das im Dresdener Staatsarchiv vorhanden ist. Müntzer hat sich also zunächst selbständig mit liturgischen Gestaltungen befaßt. Erst als liturgische Schriften von Luther erschienen waren, hat er sich ganz an Luther angeschlossen[2].

Daß sich Müntzers Wunsch, die Gemeinde heranzuziehen, mit Luthers Absichten deckt, — daß die Auffassung des Gottesdienstes als Lob und Dankopfer und die Vorsicht, die Müntzer bei seinen Neuerungen leitet, ganz im Sinne Luthers ist[3], liegt auf der Hand. Aber auch die Absicht, die eigene Ordnung nicht zum Gesetz für andere zu machen[4], sowie der Wunsch, lieber alles andere

1) Etliche sagen und schreiben und predigen, daß Christus kein Opfer sey, und fueren nit dester minder das wort „Meß" im mund.

2) Die Frage ist von R. Herrmann a. a. O. besonders eingehend, aber nicht immer zutreffend behandelt worden.

3) Vgl. besonders Leonhard Fendt, Der luth. Gottesdienst des 16. Jhd.s, 1923, S. 64ff.; über Müntzer ebenda S. 168ff.

4) Luther, Formula missae (W. A. 12, S. 214.): In quibus omnibus cavendum ne legem ex libertate faciamus.

zu kürzen, aber die Schriftabschnitte und die Bibel durch ausgedehnte Lesungen unter das Volk zu bringen[1], ist Luthers Meinung gemäß. Ja wir können diese Übereinstimmung sogar bis in die Einzelheiten verfolgen. Denn auch Luther wünscht statt des Introitus einen ganzen Psalm[2] und steht dem Gloria ebenso kritisch gegenüber wie Müntzer[3]. Beide lehnen die Sequenzen und Prosen ab, belassen aber einige, in deren Auswahl beide übereinstimmen[4]. Luthers Forderung täglicher Auslegung ist auch Müntzers Wunsch[5]. Bei den Einsetzungsworten sind beide nicht bloß darüber einig, daß sie vernehmlich sein müssen, sondern auch über die Tonart, in der sie erklingen sollen[6], und die Communio (Versikel zum Schluß der Kommunion), die Luther billigt[7], wird von Müntzer ebenfalls gebracht. Schließlich ersetzt Müntzer, genau wie Luther vorschlägt, das Ite Missa est durch das Benedicamus[8], so daß wir rückblickend feststellen müssen: Müntzer ist im allgemeinen und besonderen der liturgischen Auffassung mit Luther einig und dürfte durch Luthers, vor dem Druck seiner Schriften erschienene Werke „Von ordnung gottis

1) Luther, von ordenung gottis diensts (WA. 12, S. 37): Es ist alles besser nachgelassen denn das wort. S. 36: Also das durch tegliche ubunge der schrifft die Christen ynn der schrifft verstendig, leufftig und kundig werden.

2) Formula missae (WA. 12, S. 208): introitus dominicales et in festis Christi ... probamus et servamus, quamquam psalmos mallemus, unde sumpti sunt.

3) A. a. O., S. 209: cum sequenti hymno angelico Gloria in excelsis; tamen in arbitrio stabit episcopo, quoties illum omitti voluerit. — Müntzer, Vorrede zur M.: Desgleichen mit den gesengen es sey et in terra oder Patrem zu zeyten vordrißlich seint von wegen des vielen gedöens, mag ein jeder nemen oder nachlassen wie es sich fügen wil.

4) Luther a. a. O., S. 210: Sequentias et prosas nullas admittimus nisi episcopo placuerit illa brevis in nativitate Christi „Grates nunc omnes". Neque ferme sunt quae spiritum redoleant, nisi illae de spiritu sancto „Sancti spiritus" et „Veni sancte spiritus" quas vel post prandium vel sub vesperis vel sub missa ... cantari licet.

5) Luther, von ordenung ... (WA. 12, S. 35): das man teglich des morgens ... zu samen keme und daselbs lesen liesse ... darnach sol der prediger odder welchem es befolhen wirt, er für tretten und die selb lection eyn stück auslegen.

6) Luther, Form. missae (a. a. O., S. 212): haec verba Christi velim ... in eo tono vocis recitari, quo canitur alias oratio dominica in Canone ut a circumstantibus possit audiri. — Müntzer O.: singen wir dieselben wort der termung offentlich ... Balt nach der Elevation singet man im selben thon flux druff (: Vaterunser).

7) Luther a. a. O., S. 213: si communionem cantare libet, cantetur.

8) Luther a. a. O., S. 213: Loco „ite missa est" dicatur „Benedicamus domino" adiecto (ubi et quando placet) alleluja in suis melodiis vel ex vespertinis „Benedicamus" mutuentur.

diensts“ und „Formula missae“ beeinflußt worden sein[1]. Demgegenüber ist aber zu beachten, daß Müntzer mit der Verdeutschung Luther zuvorgekommen ist, und daß Müntzer wahrscheinlich den entscheidenden Anstoß zu Luthers deutscher Liederdichtung gegeben hat[2]. Denn während Luther im Sommer 1523 sich noch nicht zur Herausgabe deutscher Kirchenlieder entschließen konnte, setzt plötzlich am Ende dieses Jahres seine Tätigkeit auf diesem Gebiete kräftig ein. Inzwischen waren aber die verdeutschten Hymnen in Müntzers KA. erschienen, so daß die Annahme nahe liegt, Luther sei dadurch zu eigenem Schaffen angespornt worden, möglicherweise, weil (wie weiter unten zu zeigen) die Müntzerschen Verdeutschungen gar zu schlecht waren. Es muß an dieser Stelle auch darauf hingewiesen werden, daß Müntzer für die Verdeutschung nicht dieselbe Begründung hat wie Luther. Während dieser bei seinen ersten Verdeutschungen im Taufbüchlein einen religiösen Grund dafür angibt (den Wunsch, die Paten möchten mitbeten)[3], hat Müntzer neben der Absicht, verständlich zu werden, auch die, einen bodenständigen deutschen Gottesdienst zu schaffen, d. h. er verfolgt einen nationalen Zweck[4], und zwar zu einer Zeit, wo Luther zu weitgehenderen Verdeutschungen noch keine Neigung zeigt.

Luther hat Müntzer trotz der oben gezeigten Übereinstimmung kritisch gegenüber gestanden und diese Stellungnahme Luthers zu dem mit Müntzer zusammenhängenden Reformbestrebungen auf liturgischen Gebiet hat der Forschung schwere Rätsel aufgegeben. Denn es stehen sich die ablehnenden Äußerungen Luthers in der Schrift „Wider die himmlischen Propheten“[5] und die Empfehlung an die Erfurter vom Jahre 1525 schroff gegenüber[6].

---

1) So auch Smend a. a. O., S. 115 und R. Herrmann a. a. O.

2) Darüber Lücke in WA. 35, Einleitung, S. 29 ff.

3) Taufbüchlein (WA. 12, S 47): Und habe darumb solchs, wie bisher zu latin geschehen, verdeutscht, antzufahen auff deutsch zu teuffen, da mit die paten und beystehende deste mehr zum glauben und ernstlicher Andacht gereytzt werden.

4) Münzer O.: warumb solten wirs dan nit machen nach der Zeit Gelegenheit, weil wir zu Alstet deutsche leute seint und keine Walen.

5) Es muß baide, text und noten, accent, weyse und geperde aus rechter muttersprach und stymme komen, sonst ists alles ain nachamen wie die affen thun. Nun aber der schwermer gaist darauf dringet ...

6) Enders, Luthers Briefwechsel 5, Nr. 991: vehementer nobis placet sollicitudo vestra pro formandis ceremoniis neque forma a vobis descripta ingrata est.

Luther empfiehlt den Erfurtern die Einführung des Deutschen Kirchenamts, das doch, von wenigen Änderungen abgesehen, mit den Müntzerschen Formularen übereinstimmte[1], aber er verhinderte anderseits, wie Müntzer in seiner „hochverursachten Schutzrede" schreibt[2], den Druck des Müntzerschen Werkes. Diese Zwitterstellung ist nur so zu verstehen, daß Luther das eine Mal das Werk empfohlen hat, ohne den Verfasser zu erkennen, und das andere Mal es unterdrückt hat, eben weil er Müntzer als Verfasser kannte. Sachliche Bedenken gegen die Müntzerschen Liturgien bringt Luther zwar vor; aber sie sind nicht stichhaltig. Sie verlieren jeden Grund, wenn man an die vielfache Übereinstimmung im einzelnen und grundsätzlichen denkt, die oben gezeigt worden ist, und die Billigung der Erfurter Formulare beachtet. Es bleibt nur übrig anzunehmen, daß die grundsätzliche Ablehnung des „Allstedtischen Geistes" und alles dessen, was von Thomas Müntzers Hand stammte, Luther zu dem Druckverbot veranlaßt hat[3]. Sowie diese Herkunft unbekannt war, hatte er nichts einzuwenden und konnte so zur Einführung der Erfurter Ämter raten; nur so konnte es auch geschehen, daß unter seinen Augen Müntzersche Hymnen in Wittenberger Gesangbüchern gedruckt wurden[4].

3. Außer den beiden Formen des Gemeinde-Gottesdienstes hat Müntzer auch die sogenannten Kasualien behandelt. Er widmet ihnen am Schluß der O. einige kürzere Abschnitte, um die Form der Taufe, Trauung, Krankenkommunion und Bestattung zu zeigen, wie er sie in Allstedt eingeführt hat.

Von Luthers Taufbüchlein 1523 ist Müntzer in seiner Form der Taufe nicht abhängig. Das geht daraus hervor, daß Luther den Exorzismus beibehält, Müntzer ihn aber gar nicht erwähnt — daß Müntzer im Gegensatz zu Luther eine Vermahnung an die Paten wünscht —, daß Müntzer andere Lesungen hat als Luther.

---

1) Außer Smend a. a. O. vgl. Martens a. a. O., S. 191 ff.

2) Neudrucke deutscher Literaturwerke, 1896, S. 29: man sichts in seyner teutschen Meß wol, wie heylig er darauff war, welches den Luther also sere verdroß, daß er zum ersten bey seinem Fürsten zuwegprachte, das mein ampt nit solte in truck geen.

3) Vgl. Smend, S. 116; Martens, S. 117; R. Herrmann, S. 75 ff.

4) WA. 35, S. 29 ff.



Es zeigt sich ferner in der Deutung, die die einzelnen Bestandteile der Taufe erfahren. Luther erklärt das Salz als Salz der Weisheit, während Müntzer es als Hinweis auf das sittliche Unterscheidungsvermögen auffaßt[1]. Das Öl gilt Luther als heilsames und ewiges Leben bedeutendes, wo Müntzer es als Zeichen der Barmherzigkeit auffaßt[2] — und als Zeichen der Neugeburt und Sündenvergebung, wo Müntzer es als das verwerfliche Öl des Sünders bezeichnet[3]. Das Westerhemd, das Müntzer als „Mitra", Luther als „Haube" bezeichnet, erscheint bei Müntzer als Zeichen der Umkehr und Wiedergeburt, während es Luther als Schutz vor dem Gericht ansieht[4]. Die Kerze endlich versteht Müntzer als Symbol des Christus und des eigenen inneren Lichtes des Täuflings, während Luther sie gemäß dem Gleichnis von den zehn Jungfrauen deutet[5]. Außer dieser Unabhängigkeit von Luther ist auch festzustellen, daß Müntzer von dem Taufbuch des Leo Judä nicht abhängig ist. Müntzer schließt sich vielmehr in der Anordnung an das hergebrachte Formular an, dem auch Luther und Judä folgen, indem er jedoch die üblichen, von Luther und Judä ziemlich unverändert übernommenen Deutungen durch eigene neuartige ersetzt. Die Vermahnung an die Paten ist nichts Neues, da schon im Mittelalter eine Admonitio ad patrinos üblich gewesen ist. Jedoch scheint es, als hätte Müntzer den Exorzismus weggelassen, der an keiner Stelle dieser liturgischen Werke erwähnt wird. Ebenso fehlt das Hephata. Neu hinzugekommen sind zwei Lesungen, die an Stelle des üblichen Evangelium Infantium und des „Jubelrufs" Matth. 11, 25—30 treten: der 39. Psalm und die Taufgeschichte Jesu. — Bei der Gesamtbetrachtung dieses Taufformulars ist wieder die grundsätzlich konservative Haltung in bezug auf die Zeremonien zu betonen. Als

1) Luther: nim hin das Salz der Weisheit. — Müntzer: nim hin das salz der weyßheit zu unterscheiden im geist der weyßheit das gute und böße.

2) Luther: Ich salbe dich mit dem heilsamen Öle zum ewigen Leben. — Müntzer: Freu dich, das du seyst yn der ewigen barmhertzickeit Gottis.

3) Luther: Neugeboren, ... sunde vergeben. — Müntzer: Got der dich mit seiner ewigen liebe zeucht, der geb dir zu vormeyden das öl des sünders.

4) Luther: ein flecken bringen solt für den richtstuel Christi. — Müntzer: Zeuch an einen neuen rock, thu den alten aus, flick nicht den alten rock mit einem neuen fleck, auff das du vor dem ernsten richter bestehn mugest.

5) Luther: wenn der Herr komt zur Hochzeit du ihm mugest entgegen gehen. — Müntzer: Laß Christum dein licht sein und sih zu das dein licht nicht finsterniß sei.

echt täuferisch und bezeichnend für Müntzer sind die Allegorisierungen der einzelnen Akte, die sinnbildliche Verwendung des Psalms und der Taufgeschichte anzusehen. Die Forderung einer Vermahnung und ihre Begründung, das Kind solle später alles begreifen, entspricht dem schon erwähnten Wunsche Müntzers, alles verständlich zu machen. Eigenartig ist aber, daß sich hier noch nicht der geringste Hinweis auf die Taufe Erwachsener findet. Das Formular wird ausdrücklich für Kindertaufe bestimmt.

Die Trauung wird in O. nur ganz kurz behandelt, und es ist nicht auszumachen, ob in diesen wenigen erwähnten Stücken die ganze Handlung sich erschöpft hat, oder ob Müntzer nur das hervorheben wollte, was er selber hinzugefügt hat. Die Lesungen, die er bei der Trauung fordert, sind der 97. Psalm „Beati omnes" und Joh. 2 (die Hochzeit zu Kana). Joh. 2 war bis dahin überhaupt nicht üblich gewesen. Der 97. Psalm begegnet in der Agenda Pataviensis[1]. Geschichtlich sehr wesentlich ist ferner, daß Müntzer den „ehelichen Leuten" eine „Unterrichtung" geben will. Man kann hierin die erste Spur der Traurede sehen, wie sie später üblich geworden ist. Da sie hier unmittelbar hinter den Lesungen erwähnt ist, ist anzunehmen, daß sie im Anschluß und in Beziehung auf diese vorangehenden Bibelstellen gehalten worden ist. Ein Vergleich mit den schon vorhandenen evangelischen Trauformularen trägt nichts zur geschichtlichen Erklärung der Neuerungen Müntzers bei. Denn Leo Judä bringt nur ein Benediktionsgebet, und die Hochzeitsmesse Karlstadts hat andere Lesungen, als Müntzer sie gewählt hat. Bei beiden ist eine Hochzeitsrede nicht erwähnt. — Auch hier stimmen die Neuerungen Müntzers mit seinen anderweit vorgeschlagenen überein. Denn die Hervorhebung der Bibellesung geht mit seiner Absicht, die Bibel volkstümlich zu machen, und die Einfügung der Trauvermahnung geht mit der Einfügung der Predigt in die Messe und der Forderung täglicher Auslegung Hand in Hand.

Die Krankenkommunion setzt Müntzer ohne dogmatische Begründung einfach an Stelle der letzten Ölung. Was er von dieser brauchen konnte, hat er übernommen, im ganzen jedoch etwas ganz anderes geschaffen, was mehr im Meßgottesdienst

1) Inkunabel der Berliner Staatsbibliothek.



Analogien hat. Müntzer behält den Friedensgruß beim Betreten des Hauses bei (irrtümlich als Luk. 12 bezeichnet; tatsächlich ist 10, 5 gemeint). Jedoch erweitert er ihn zu einer Lesung, was sich mit seiner Bevorzugung der biblischen Texte deckt. Er übernimmt ferner das Vaterunser und das Agnus dei. Neu fügt er das Abendmahl anstatt des Sterbesakramentes ein, und von hier aus ist die übrige Anordnung zu verstehen. Denn Müntzer übernimmt aus dem Abendmahlgottesdienst nun die Beichte, das Glaubensbekenntnis und die Einsetzung des Mahles. Darauf soll eine Danksagung und eine Vermahnung an den Kranken folgen[1], letztere verständlich aus der mehrfach erwähnten Forderung der freien Verkündigung bei Gemeindefeiern und Kasualien. Besonders hervorzuheben ist die Verbindung von Beichte und Kommunion, die Müntzer hier herstellt[2]. In der Begräbnisordnung ist Müntzer mit dem Hergebrachten freizügig umgegangen. Er behält davon nur den Gesang „Mitten wir im Leben sind" und die Zerlegung in zwei Feiern, eine am Grabe und eine in der Kirche, bei. Wie es üblich war, so sollte auf dem Wege vom Sterbehaus zum Grabe die Gemeinde den Sarg begleiten. Doch wird der dabei übliche Gesang nicht dem Chor, sondern der Gemeinde zugewiesen und dementsprechend statt der schwierigen Responsorien, Versikel, Psalmen und Antiphonen, wie sie z. B. die Agenda Magdeburgensis 1497 bringt, einfach das Benedictus dem „Volk" in den Mund gelegt, was schon aus dem Gemeindegottesdienste bekannt war[3]. Bei der kirchlichen Feier tritt an Stelle des lateinischen „Media in vita" die deutsche Übersetzung davon, und die üblichen Lesungen aus dem Alten Testament werden durch solche aus dem Neuen Testament, eine Epistel- und eine Evangelienlesung ersetzt. Es fällt auf, daß hier eine freie Ansprache fehlt; wenigstens ist sie nicht erwähnt. Im übrigen liegt die Übereinstimmung mit Müntzers Grundsätzen der Verdeutschung und der Beteiligung der Gemeinde auf der Hand.

---

1) vormanet den kranken, sich zum creuz zu rüsten.

2) Müntzer: Beichte, Lesung, Glaubensbekenntnis, Vaterunser, Lesung des Abendmahls, Darreichung, o lamb gottis, Danksagung, Vermahnung. — Vgl. Agenda Magdeburgensis 1497: Friedensgruß, Psalmlesung, Litanei, Fürbittengebet, Agnus dei, Paternoster, Gebet, Ölung.

3) Vgl. oben S. 375.

2. Liturgiegeschichtliche Untersuchung

Treten wir nun nach der allgemeinen liturgischen Untersuchung in die besondere liturgiegeschichtliche ein, so muß diese in eine Beurteilung 1. der Texte und 2. der Musik zerfallen.

1. Wir beginnen mit den biblischen Abschnitten. Die Frage ist, ob Müntzer bei seiner Verdeutschung biblischer Texte andere vor ihm erschienene Bibelübersetzungen benutzt hat. Beim Hinblick auf frühere deutsche Übersetzungen müssen wir von vornherein zwei Möglichkeiten unterscheiden: die Anlehnung an die vor Luther erschienenen und an die von Luther stammenden. Aus der großen Zahl der Übersetzungen, die vor Luthers Verdeutschungen erschienen sind, wurden zum Vergleich die von Eggesteyn 146? in Straßburg und die von Koberger 1483 in Nürnberg gedruckte herangezogen[1]. Beide gehören zwar in dieselbe Entwicklungslinie; doch sind sie schon so verschieden, daß sie als verschiedene Quellen angesehen werden. Alle folgenden Übersetzungen schließen sich mehr oder weniger daran an[2]. Müntzer hat sich nach dem vorgenommenen Vergleich in keiner Weise diese alten vorlutherschen Übersetzungen zunutze gemacht oder sich wörtlich an sie angelehnt. Auch der Vergleich mit den gerade für die liturgische Praxis bedeutsamen deutschen Plenarien (Augsburg 1480, Straßburg 1493, Augsburg 1495) hatte dasselbe Ergebnis. Beim Vergleich mit Luthers deutscher Bibel ergibt sich zunächst für die Stücke aus dem Neuen Testament eine eigentümlich zwiespältige Erscheinung. Während nämlich die der M. durchweg große Verwandtschaft, man kann fast sagen Gleichheit mit Luther verbindet, ist im KA. nur ausnahmsweise der Einfluß von Luthers Übersetzung zu erkennen. Im KA. sind ihr nämlich nur das Magnificat und das Benedictus angepaßt. Da diese beiden Abschnitte nicht zu den Lesungen, sondern zu den Cantica gehören, scheint Müntzer der Lutherübersetzung zunächst nur in dieser poetischen Form Eingang gewährt zu haben, während er ihr die eigentlichen Lesungen aus unbekannten Gründen vorläufig verschloß, bis er sie dann in der M. auch

1) Vgl. zum Folgenden Smend, S. 114.
2) Vgl. W. Walther, Die deutschen Bibelübersetzungen des Mittelalters, 1889—92.

dafür verwendete. Doch hat er sie nie sklavisch kopiert, sondern sich die Freiheit zu Wortveränderungen genommen. — Auch bei den Psalmen, die sich im KA. finden, ergibt sich eine doppelte Aussage, deren Gründe aber deutlich erkennbar sind. Es zeigt sich nämlich, daß Ps. 51, 67 und 110 wörtlich mit Luther übereinstimmen, während alle übrigen Psalmen keinerlei Ähnlichkeit mit seinen Übersetzungen haben. Diese Tatsache erklärt sich daraus, daß die Gesamtheit der Psalmen erst nach 1524 von Luther in Druck gegeben ist, während die drei genannten Psalmen schon vorher aus besonderem Anlaß erschienen waren: Psalm 51 bereits 1517 in der Reihe der sieben Bußpsalmen, Psalm 67 als „deutsche Auslegung des 67. Psalmen" (vermutlich 1523 Wittenberg), Psalm 109 als „der CIX Psalm Dixit Dominus gepredigt und ausgelegt". — Die Bibliographie der Lutherübersetzung macht einen Vergleich der übrigen alttestamentlichen Stücke überflüssig. Denn außer den von Müntzer nicht verwendeten Büchern Mosis war zur Zeit der Drucklegung seiner liturgischen Werke noch nichts weiter in der Lutherschen Übersetzung erschienen.

Wenden wir uns schließlich einem Vergleich der Müntzerschen Übersetzungen mit den Urtexten zu, so ist zu bemerken, daß Müntzer die klassischen Sprachen verstand; wir wissen aus alten Zetteln und Bücherrechnungen, daß er sich mit griechischer und hebräischer Lektüre befaßt hat[1]. Es ergibt sich aber bei diesem Vergleich, daß Müntzer die Vulgata zugrunde gelegt und ständig benutzt hat, während sich Parallelen zur Septuaginta nicht nachweisen lassen. Doch hat sich Müntzer nicht mit der Vulgata als Quelle begnügt. Gemäß der Zeitströmung, dem Humanismus, hat er, wie sich an zahlreichen Beispielen zeigen läßt, an zweifelhaften und schwierigen Stellen den hebräischen Urtext zu Rate gezogen und demgemäß die deutsche Übersetzung eingerichtet. Bei aller wissenschaftlichen Gründlichkeit, die Müntzer für seine Übersetzung beabsichtigt hat, hat er aber keine sogenannte wörtliche Übersetzung geliefert. Sondern sein Wunsch war, im Sinne der theologischen Richtung, der er angehörte, sich vom „Geist" bei der Übersetzung beraten zu lassen. Der „Geist" sollte ihn

1) Heinrich Böhmer, Studien zu Th. Müntzer, 1922, S. 16.

dazu erleuchten, den Stoff in deutscher Sprache frei nachzuschaffen [1].

Versuchen wir nun die Eigenart dieser Übersetzung zu erfassen, so ergibt sich folgendes Bild: Müntzer läßt sich von demselben Grundsatz leiten, der ihn zur Reform überhaupt antrieb; er wollte der Gemeinde alles erklären und deutlich machen. Daraus entsteht bei der Verdeutschung der Wunsch, alles möglichst anschaulich zu sagen. Müntzer wählt infolgedessen statt abstrakter Ausdrücke gern bildhafte und erreicht damit eine volkstümlich verständliche Sprache [2]. Dabei läßt er sich allerdings bisweilen zu weitschweifigen Umschreibungen, die möglicherweise die beabsichtigte Klarheit des Ausdrucks umnebeln [3], oder gar zu freien Zusätzen verleiten, die in der Vorlage nicht begründet sind oder

---

1) Vorrede KA.: Drumb hab ich zur besserung nach der deutschen art und musterung, ydoch in unvorrugklicher geheym, des heyligen geistes, verdolmatzscht, die psalmen mehr nach dem sinn, dan nach den worten.

2) Als Beispiele seien genannt: Sap. Sal. 2: zeyt der rosen (Vulgata: flos temporis). — Ps. 3, V. 8: do schlugest du mein feinde in ire backen das die zcen der gotlosen lagen auff der gassen (tu percussisti omnes adversantes mihi sine causa, deutes peccatorum contrixisti). — Ps. 21, V. 7: fußhader (abiectio). — V. 8: rumpfften mit spot yre nasen (deriserunt). — V. 17: wie die beyssenden jagdhundt durchgruben sie mein hende und fuesse (circumdederunt canes, foderunt manus meas et pedes meos). — Ps. 24, V. 4: schamrot werden (confundantur). — V. 11: dann sie seint mir wie ein schwere bürde (peccatum multum est enim). — Ps. 42, V. 1: von dem hinterlistigen schalcke (ab homine iniquo et doloso). — Ps. 43, V. 6: mit füßen treten (spernemus). — Ps. 44, V. 10: mit bundtfarb außgestrichen (circumdata varietate). — Ps. 54, V. 11, 12: Wucherer, Verräter (usura, dolus). — V. 14: aber ich unnd du haben eynen syn (Tu homo unanimis). — V. 20: wirt sie stil machen (humiliabit). — Ps. 62, V. 11: es wirdt yn gehn wie den gefangnen fuchsen (partes vulpium erunt). — Ps. 79, V. 7: du machst das sich unser nachtbawere mit uns zenckenn und unser feynde lestern uns mit schentlichem spotte (posuisti nos in contradictionem vicinis nostris et inimici nostri subsannaverunt nos). — V. 14: Eyn wildes untzames eberschweyn auß dem walde gelauffen hat deynen weynbergk vorwustet (exterminavit eam aper de silva). — Ps. 110, V. 9: das er die leuthe entsetzet (terribile nomen). — Ps. 139, V. 4: sie stechen umb sich wie die ottern mit iren claffen (venenum aspidum sub labiis eorum). — V. 5: vor dem der voll hinterlist steckt (ab hominibus iniquis).

3) Z. B. Ps. 2, V. 10: Do wirt sichs dann gehören euch kunigen clug zu sein und vorsichtig recht urteil fellen auff erden (nunc reges intelligite erudimini qui judicatis terram). — Ps. 48, V. 15: er ist alleyn unser Hertzog unter wilchs panir sollen wir kempffen byß in den todt (ipse reget nos). — Ps. 103, V. 4: macht seyne dyener erglantzendt wie die funcken des fewres (ministros tuos ignem corentem). — V. 14: Er last wachsen das graß den thiren zur dinstbarkeith der menschenn, auff das das erdtrich geb das brot hat er achtung und lest die kreutter entspreussen (producens foenum iumentis et herbam servituti hominum ut educa panem de terra). — V. 33: Ich wil den namen gottes mein lebenlangk nit vorschweygen. — V. 33: Do wirt dir raums genug vorlyhen den herren zu loben.

ihr widersprechen[1]. Dem gleichen Zweck der Anschauung dient es auch, wenn Müntzer statt der Partizipien Verben, statt der Relativpronomina Personalpronomina einsetzt und so die Tätigkeit oder die handelnde Person stärker hervortreten läßt. Diese Betonung des Anschaulichen, Persönlichen bewirkt eine große Wärme und Kraft der Sprache, so daß diese Übertragungen das Bild von dem großen Prediger und Volksredner Müntzer bestätigen. Trotz dieser Sprachgewalt laufen jedoch Müntzer an einigen Stellen Ungeschicklichkeiten der Ausdrucksweise unter, und zwar dann, wenn er einfach erzählende Stücke des Neuen Testamentes übersetzt. So gut ihm das große liturgische Pathos liegt, so unbeholfen ist er in der schlichten Geschichtserzählung. So erklärt sich die Unsicherheit in der Benutzung der erzählenden Tempora, die sich in der Verwechslung und Vermengung von Perfekt und Imperfekt an mehreren Stellen ausspricht.

Unter großen sprachlichen Mängeln leiden besonders die Dichtungen, deren sich eine größere Anzahl im KA. und M. finden. Im KA. sind zehn Hymnen in deutscher Übersetzung, in der M. eine Überetzung des Veni sancte spiritus (kum du tröster) und zwei kürzere Sequenzen (im Weihnachts- und im Osteramt). Für die Mehrzahl dieser „Dichtungen" ist Müntzer als Verfasser nicht sicher feststellbar. Nur für drei: „O Herr Erlöser", „Laßt uns nun all vorsichtig sein", „Der heylgen leben" wird er im Salmingerschen Gesangbuch 1537 als Verfasser angegeben, wenn auch nur vorsichtig durch die Buchstaben T. M. Von den übrigen Dichtungen wird das erwähnte Pfingstlied auch Müntzer zuzuweisen sein, während der Hymnus „Laßt uns von Herzen singen all" als Werk Hans Huths bezeichnet wird.

Alle diese Hymnen, mögen sie nun von Müntzer sein oder nicht, gehören mit einer Ausnahme (dem Pfingsthymnus Veni

[1]) Z. B. Ps. 1, V. 2: tag und nacht wirt er zubrengen seynen willen durch ernst betrachten zur brechen (in lege ejus meditabitur die ac nocte). — V. 5: offentliche ubelteter (peccatores). — Ps. 22, V. 4: du bist ein besitzer (habitas). — V. 25: alle außerwelten (omne semen Israel). — V. 26: die außerwelten (ecclesia magna). — Ps. 62, V. 4: Es wer uns besser, das wir nicht geborn weren, dann das wir dein unwandelbare barmhertzigkeit nit erkenten (melior est misericordia tua super vitas). — Ps. 79, V. 9: das war eine pflantzung deyner außerwelten (plantasti eam). — Ps. 92, V. 1: Gott beweyset sein hirschafft (regnavit). — V. 5: Do werden sein gezeugnis nicht voruntrewet in erfundener warheit (Testimonia tua credibilia facta sunt nimis). — Ps. 131, V. 13: ire außerwelten (sancti).

sancte spiritus) in die poetische Schreckenskammer. Sie mögen zur Entstehungszeit praktischen Wert als Gemeindelieder gehabt haben, weil es noch nicht genügend deutsche gab; das zeigt die Aufnahme ins Salmingersche Gesangbuch. Aber ihr dichterischer und sprachlicher Wert ist sehr gering. Von Rhythmus ist nichts zu spüren, und die Reime sind mehr ungeschickt als kühn, so unbeholfen wie etwa die Übersetzungen in dem gleichzeitigen Hymnarius von Sigmundslust 1524. Über die Bedeutung dieser Beobachtungen für die Musik wird weiter unten noch zu handeln sein. Der geringe poetische Wert zeigt sich besonders deutlich, wenn man neben diese Hymnen aus Müntzers Werken andere deutsche Hymnen hält, die in jener Zeit schon vorhanden waren. Wir können zu allen im KA. enthaltenen Hymnen frühere Verdeutschungen nachweisen und haben infolgedessen einen Maßstab dafür, was damals schon poetisch geleistet wurde. Die Übersetzungen im KA. sind in keiner Weise mit den früheren verwandt, können also als Neuschöpfungen gelten. Sie sind auch gegenüber den lateinischen Urtexten frei in Wortwahl und Satzstellung. Alle, außer „Der heylgen leben“, sind gereimt, doch (abgesehen von der Pfingstsequenz) nur in der Reimform A A, B B gehalten, wie auch die mittelalterlichen Umdichtungen. Vergleicht man jedoch die Übersetzungen des KA. mit den mittelalterlichen, so fällt der Vergleich sehr zu Ungunsten Müntzers aus. Die früheren Verdeutschungen sind sprachlich viel gewandter und poetisch besser.

Die Kollekten passen sich dem Stil römischer Meßkollekten an. Sie sind sehr kurz, doch hält sich Müntzer dabei wenig an den Text der Vorlagen, sondern schafft den Text der lateinischen Kollekten frei zu deutschen Gebeten um, ohne eigene Zusätze zu scheuen[1]. Für die Freiheit, die er sich erlaubt, ist bezeichnend der Vergleich zwischen den beiden Übersetzungen der Osterkollekte; beide sind trotz der gleichen Vorlage voneinander sehr verschieden[2].

---

1) In der Weihnachtskollekte „endtchristisches regiment“.

2) M. (für Ostern): o ewiger gott, der du uns durch deynen eynigen sohn eroffnet hast den zugang zum ewigen leben, nachdem er den syg des todes behalden hat, erwecke die begyr unsers hertzens und hilff sie uns volfuren. — KA. (Oster-Laudes): O Got, der du durch deynen eynigen son, do er den sieg des todes erhalten hat, eröffnet den zugang des ewigen lebens, vorley uns gnediglich, das unser guthen begier, die du durch dein vorkommen anrichtest, mügen mit deiner hülff das do gut ist volenden.

Indem wir die Untersuchung der einzelnen Textstücke abschließen, fassen wir nun die Gesamtanlage und Zusammensetzung der Ordnungen ins Auge und suchen ihren Zusammenhang mit dem damaligen römischen Ritus festzustellen. Darin, daß Müntzer die Zahl der Ämter auf fünf jährlich beschränkt, liegt der wesentlichste Unterschied [1]. Er verzichtet damit auf den großen Reichtum und die Abwechslung des römischen Gottesdienstes, dem er die einzelnen Teile seiner Ordnungen entnimmt. Müntzer hat nicht ganze Liturgien für bestimmte Tage übernommen, sondern aus verschiedenen Formularen einzelne Stücke herausgelöst und nach seinem Geschmack zusammengestellt.

Die Zugehörigkeit der liturgischen Stücke der M. gemäß Missale Halberstadense

	Müntzer	Missale Halberstadense	
	Adventsamt		
Intr.	Ir himmel tauet	rorate coeli	Dom. III adv. fer. IV
Psalm	die himmel vorzelen	Celi enarrant	„ „
Collecte	o milder Gott	.	
Geles	Eine rute wirt ausgehn	egrediet virga	„ fer. VI
versikel	Herr erzeich uns	Ostende nobis	„ „
evang.	im sechsten mond	in illo tempore	„ fer. IV
offert.	o herr zu dir	ad te levavi	
Praef.	Warlich ... denn du dein hl. menschheit		de domina nostra
Collecte	o herr gott steh hart		
	Weihnachtsamt		
Intr.	Uns ist ein kint	Puer natus est nobis	nativ. ad s. missam
Psalm	Singet got dem herren	Cantate domino	„ „
Gebet	o allmechtiger got, vorlei	concede	„ „
Geles	du allerliebster, es ist erschinen		aurora nativ.
versikel	der geheilgte tag	Dies sanctificat.	nativ. ad s. missam
sequenz	Last uns nu alle	grat. nunc omnes	
evang.	zu einer zeit waren	et pastores erant	primo gallic.
antiph.	Die himmel seint dein	Tui sunt coeli	nativ. ad s. missam
Praef.	dann durch das geheimnis	quia per incarnati	nativitate
Comm.	alle grentze der erden		
Gebet	o gütiger gott eröffne		

[1]) Vorrede KA. Es werden funf ampt das ganze jar über zusingen. — Vorrede zur M.: das ich aber allein funf ampte hab lassen außgehn, soll mir niemant verargen.

Passionsamt

Intr.	Im namen Jesu	in nomine dom.	fer. IV p. palm.
Psalm	o herr erhör	Domine exaudi	„ „
Gebet	o gütiger got, du wilt		
Geles	Ir brüder, Christus ist geh.	hoc sent. in vobis	palmarum
versikel	Christus ist gehorsam		
evang.	zu einer zeit zoch Jesus	in illo tempore ascendens	fer. IV p. Remin.
– (vers.)	die gerechte hand		
– (Praef.)	der du das heyl	qui salut. humani	de cancta cruce
– (vers.)	Vater so diser kelch		
Gebet	o herr gib deinem armen		

Osteramt

– (Intr.)	Ich bin widder erstanden	Resurrexi	in die Pasché
– (psalm)	Herr du hast mich	Domine probasti	„ „
Gebet	o ewiger gott, der du uns	qui hodierna die	„ „
– (Geles)	seyt yr mit Christo	si consurrexistis	vigilia Pasche
– (vers.)	Unser osterlamp	Pascha nostrum	in die Pasche
– (sequ.)	Heut sollen alle Christen	victim. paschali	—
evang.	do der sabath vorgangen	in illo tempore Maria	in die Pasche
– (vers.)	die erde hat erbidmet	terra tremuit	„ „
– (Praef.)	er ist das ware lamp	ipse enim ver. est	„ „
– (vers.)	Unser osterlamp	pascha nostrum	„ „
Gebet	o herr geuß	spiritum nobis	„ „

Pfingstamt

– (Intr.)	Der geist des herrn	spiritus domini replevit	die Penthecoste
– (psalm)	Got der steh auf		
Gebet	o barmherziger gott, der du	qui hodierna die	die Penthecoste
Geles	do erfüllet waren	cum complerent.	„ „
– (vers.)	o heilger geist kum	veni sancte spirit.	„ „
– (sequ.)	Kum du tröster	veni creator spiritus	—
evang.	zu einer zeit sprach Jesus	Dixit Jesus discipulis	die Penthecoste
– (vers.)	o got bestetige	confirma hoc	„ „
– (Praef.)	der do aufgestigen ist	qui ascendens	„ „
– (vers.)	der heilge geist	spiritus qui a patre	fer. III penth.
Gebet	o herr vorlei	sancti spiritus domine	die Penthecoste

Am buntesten ist das Advents-, das Weihnachts- und das Passionsamt zusammengesetzt. Jedes besteht aus drei Formularen: Das Adventsamt ist aus den Liturgien feria IV und feria VI des dritten Adventssonntages sowie des Tages de domina nostra zusammengesetzt, das Weihnachtsamt aus den Messen aurora nativitate, primo gallicantu und der summa missa entstanden, das Passionsamt besteht aus Stücken der Messen feria IV p. remin., palmarum, und feria IV p. palmarum und de sancta cruce. Dann folgt das Osteramt mit zwei Quellen (vigilia Pasche und in die Pasche) und endlich das Pfingstamt, daß sich als fast genaue Widergabe des Hochamts für Pfingsten herausstellt.

2. Gehen wir nun zur Behandlung der Musik über, so kommen dafür nur das KA. und die M. in Betracht, da nur in diesen beiden agendarisch ausgeführten Werken Noten vorhanden sind. Im KA. und der M. sind nahezu allen Stücken Singweisen beigegeben, die teils vollständig über dem Text fortlaufen, teils nur in den Anfangsnoten als Anhalt gedruckt sind, sofern es sich nämlich um Weisen handelt, die noch an anderer Stelle in einem der beiden Werke gebracht werden. Das gilt besonders von den Antiphonen, deren jede zweimal, einmal in kurzer Form vor und zum zweitenmal ausgeführt nach dem betreffenden Psalm erscheinen. Ganz ohne Noten ist lediglich die Eingangsliturgie der Horen [1], die Kollekten und die Schriftlesungen. Während aber für die Einleitungen und Kollekten jeder Anhalt dafür fehlt, ob sie gesungen wurden, besteht ein Grund, das für die Lesungen anzunehmen. Denn Müntzer spricht in der Vorrede des KA. und der O. davon, daß die Bibel gesungen wird. Wie, nach welcher Weise das zu geschehen hätte, verschweigt er jedoch [2].

Was die Form der Noten betrifft, so ist von den beiden damals üblichen Formen, der quadratischen und der rhombischen, die zweite gotische Form gewählt. Die Noten sind schwarz auf weißem Grunde und gestochen, während damals auch der Blockdruck (weiß ausgesparte Noten) in Übung war. Verteilt sind die

1) Got sey unser hülf ...

2) Vorrede KA.: Es werden funff Ampt das ganze Jar über zusingen, in wilchen die gantze Biblie wirt anstadt der Lektion gesungen. O.: do singt der priester die epistel. — (O.: zum andern ist zu wissen, das wir altzeit ein gantz capitel an stat der Epistel unnd Euangelion lesen!). Smend, S. 113.

Noten auf und zwischen fünf Notenlinien. Ihre absolute Tonhöhe wird durch die damals noch beweglichen Schlüssel angegeben, von denen bei tiefliegenden Weisen der F-Schlüssel, bei hochliegenden der C-Schlüssel, bisweilen sogar der hohe G-Schlüssel benutzt wird. Gewöhnlich treten zwei Schlüssel zugleich auf. Der Custos tritt nur in der M. auf, im KA. ist er nicht verwendet. Von Versetzungszeichen wird das Erniedrigungszeichen benutzt, das nur zur Erniedrigung des H und bei Ligaturen vorneweg gebracht wird.

Die Beurteilung der Weisen Müntzers hängt von ihrem Verhältnis zur Vergangenheit ab. Wir müssen deshalb nach Quellen dafür fahnden. Da im Ausgang des Mittelalters innerhalb der Erzdiözesen, ja sogar innerhalb der bischöflichen Diözesen verschiedene Formen der gottesdienstlichen Singweisen bestanden [1], so müssen wir von vornherein den Kreis, innerhalb dessen wir Müntzers Quellen suchen, möglichst eng ziehen. Das Missale Halberstadense, das wir schon oben (S. 389f.) zum Vergleich herangezogen haben, dürfte auch hier wohl die zunächst zu befragende Quelle sein; denn Allstedt gehörte zu jener Zeit zur Diözese Halberstadt. Da aber hierin nur die Weisen zu den festen Bestandteilen der Messe (Kyrie, Gloria und dergleichen verzeichnet sind, mußten für die übrigen Weisen (Sequenzen usw.) sowie für das KA. andere Quellen herangezogen werden. Und zwar wurden, da es noch keine besonderen gedruckten Antiphonarien und Gradualien für die einzelnen Gebiete gab, das Graduale Romanum von 1488 und das Antiphonarium Herbipolense (Würzburg) von 1499 zu Rate gezogen, ferner eine große Zahl vollständiger Druckwerke und Handschriften [2].

---

1) Das bezeugt u. a. eine Bemerkung am Schluß des Missale Halberstadense, wo ein besonderer musikalischer Anhang gebracht wird, der als Norm dienen und in die liturgische Mannigfaltigkeit Einheit hineinbringen soll. Dasselbe sagt Ornitoparchus (Musicae activae micrologus, 1517) in bezug auf die Psalmodie: Es gäbe so verschiedene Formen, daß man fast sagen könnte, jeder habe seine eigene.

2) Missale Halberstadense 150? (gedruckt); Missale Moguntinum 1486 (gedruckt, aber geschriebene Noten); Missale Basel 1515 (gedruckt); Missale Misnense 1519 (gedruckt); Missale Pragense 1522 (gedruckt, tschechische Beilage); Missale Benedictin. 1518 (gedruckt, aber geschriebene Noten); Missale Cisterc. 1503 (gedruckt); Graduale Romanum 1488 (gedruckt); Antiphonarium Cartusiense 1300 (geschrieben, Erfurt); Antiphonarium Herbipolense 1499 (gedruckt); Antiphonarium 16. Jhd. (geschrieben, fehlt Ostern und Pfingsten); Antiphonarium 1460 (geschrieben, fehlt Ostern und Pfingsten); Antiphonarium 16. Jhd. (geschrieben, fängt bei Ostern an);

Vergleichen wir alle diese Werke miteinander, so stoßen wir auf einen großen Melodienreichtum; jedes Werk hat seine Eigenheiten, hat besondere Melodieformen. Bei den zu gleichen Texten gehörigen Weisen findet man freilich in allen dieselbe Grundmelodie wieder; während sich aber alle über diese Urmelodie einig sind, sind die Formen verschieden, in denen sie auftritt. Den Schlüssel dazu gibt die Beobachtung, daß selbst innerhalb eines Meßbuches dieselbe Weise verschiedene Formen annimmt. Diese Veränderung der musikalischen Ornamente hängt davon ab, ob die Weise für die hohen Festtage, für die Sonntage oder für die Wochentage gebraucht wird; je nachdem nehmen die Weisen bestimmte Klangfarben an, die durch Veränderung der Tonschritte erreicht werden. Weniger ausgebildete Weisen vereinigen noch alle drei Charaktere in sich und weichen auf diese Weise von anderen ab.

Gehen wir nun der Frage nach der musikalischen Verwandtschaft zwischen Müntzer und den genannten Büchern des Mittelalters nach, so könnte es ja nur Folge einer glücklichen Fügung sein, die bestimmte Quelle Müntzers zu entdecken, weil die Brandschatzungen des Bauernkrieges gerade dieses Gebiet, wo die Quellen zunächst anzunehmen sind, heimgesucht haben. Auch Lyra, der den Versuch gemacht hat, die Quellen von Luthers Musik zur Deutschen Messe aufzuzeigen, ist über eine allgemeine Feststellung der Abhängigkeit nicht hinausgekommen; er hat nur zeigen können, daß Luthers Weisen überhaupt mit schon vorhandenen verwandt sind. In den für unsere Arbeit herangezogenen reichen Quellen ist keine zu finden gewesen, die in besonderem Maße mit Müntzers Werk verwandt gewesen wäre. Müntzers Weisen unterscheiden sich von allen, mit denen sie verglichen wurden. Es lassen sich nur wenige finden, die den früheren fast gleich sind. Die Frage ist nun, woher diese Besonderheiten Müntzers kommen, — ob sie einer unbekannten Quelle entstammen, in der die Müntzerschen Weisen restlos aufgehen würden, oder ob sie bloße Gedächtnisfehler sind —, ob eine Le-

---

Psalterium cum hymnis 15. Jhd. (geschrieben, mit Aufstellung der Psalmtöne); Flores musice 1488 (gedruckt, Straßburg); Musice active micrologus 1517 (gedruckt, Ornitoparchus). Sämtlich in der Staatsbibliothek zu Berlin.

gierung sämtlicher Müntzer bekannten Melodien stattgefunden, oder ob Müntzer die hergebrachten Weisen bewußt geändert hat.

Bei Zusammenstellung sämtlicher Abweichungen Müntzers — zunächst bei den Antiphonen und festen liturgischen Stücken — finden sich Verkürzungen und Verlängerungen, Intervallvergrößerungen und -verkleinerungen der früheren Weisen. Von den mehr als 40 Verlängerungen lassen sich nur fünf als bewußte Änderungen auffassen; an diesen wenigen Stellen hat offenbar der breitere deutsche Ausdruck die Vermehrung der Töne hervorgerufen. Die Silbenzahl wurde so groß, daß die auf den kürzeren lateinischen Text geschaffenen Weisen nicht ausreichten. An solchen Stellen hat Müntzer kleine, an zwei Stellen auch größere Zusätze gemacht. In einigen Stücken kehrt derselbe Zusatz regelmäßig wieder, was anscheinend einer besonderen Quelle zuzuschreiben ist. — Unter den mehr als 40 Kürzungen sind bei fünf die Gründe durchsichtig: An einer Stelle hat der deutsche Text weniger Silben als der lateinische; Müntzer beschneidet infolgedessen die Melodie. An drei anderen Stellen liegen ihm freie Kantilenen vor, die auf einer lateinischen Textsilbe gesungen wurden; diesen Melodieranken legte Müntzer einen silbenreicheren deutschen Text unter, jedoch so, daß auf eine Silbe möglichst nur ein Ton kam. Es lag ihm ja daran, allzuviel „gedöen" zu vermeiden; er war deshalb genötigt, einzelne Töne wegzulassen. Schließlich finden sich noch zwei Stücke, in denen regelmäßig dieselben Töne weggelassen werden; hier dürfte der Einfluß einer besonderen Quelle vorliegen. — Was als Grund der etwa 150 Intervallvergrößerungen gelten könnte, läßt sich aus dem entnehmen, was oben über die verschiedenen Melodiecharaktere gesagt ist. Es zeigt sich nämlich, daß Müntzer den hochfestlichen Charakter bevorzugt. Er versucht ihn durch die weiten Tonschritte zu erreichen, derart, wie es damals üblich war. Diese Vorliebe für die festliche Klangfarbe geht hervor aus dem Sinn der fünf Ämter; denn Müntzer geht bei seiner Ordnung von den hohen Festen aus. — Überblicken wir das Ergebnis, so bleibt eine große Anzahl von Abweichungen, besonders die Verkleinerung von Tonschritten (über 50) zunächst unerklärt. Wenn man von der besonderen unbekannten Quelle ab-

sieht, so könnte man annehmen, Müntzer habe die Singweisen frei aus dem Gedächtnis niedergeschrieben. Da er erst kurze Zeit in Allstedt war, waren die Melodiebildungen dieser Gegend in seinem Bewußtsein noch nicht die herrschenden. Ihm klangen noch die vielen anderen Weisen im Ohr, die er während seiner Wanderzeit vorher gehört hatte, die aus Weißenfels, die aus Zwickau und die aus Böhmen. Als er nun sein Werk schrieb, verbanden sich alle diese Weisen zu den Legierungen, die dann gedruckt worden sind.

Was die beiden anderen Gruppen, die Psalmen und Hymnen, betrifft, so wurden die Psalmen in den Horen gesungen, und finden sich daher besonders im KA. Der Psalmengesang gewährte dem Sänger mehr Freiheit, als die Note für Note festgelegten Antiphonen und bleibenden liturgischen Stücke. Denn für ihn bestanden nur die Formgesetze, die Gesetze der Melodiebildung, doch deren Anwendung blieb den einzelnen je nach dem Text überlassen. Zur Beurteilung von Müntzers Arbeit hinsichtlich der Psalmenmelodien liegen musiktheoretische Werke aus jener Zeit vor: die „Flores musice" (1483 anonym erschienen) und der „Musice active micrologus" von Ornitoparchus (1517). Außerdem fand sich in dem einen Psalterium aus dem 15. Jahrhundert eine Aufstellung der Psalmtöne. Das Wort des Ornitoparchus: Es gäbe keine einheitliche Art der Psalmodie, wird deutlich, wenn man diese drei Werke nebeneinander hält; denn jedes hat seine besonderen Formen. Besonders lehrreich ist aber, daß in den „Flores musice" für jeden Psalmton von vornherein drei Möglichkeiten angegeben sind, die als modus antiquus, modernus und modernior bezeichnet sind. Der Vergleich dieser Werke mit Müntzers Vertonungen zeigt, daß Müntzer sich den Gesetzen gefügt hat, die damals üblich waren. Es finden sich nur wenige Stellen, wo Müntzer die Regeln durchbrochen hat. Unter 43 Psalmen sind nur zwölf, die Veränderungen aufweisen, wobei aber zu bemerken ist, daß die Zahl im Grunde geringer ist, weil sich mehrere Veränderungen wiederholen. An diesen Stellen treten entweder Formeln auf, die sich in den theoretischen Werken nicht finden, oder Müntzer hat Wendungen aus mehreren Psalmtönen verbunden, also die Tonart durchbrochen. Will man Müntzer in eins von den Schemata der „Flores musice" einreihen, so muß man ihn zu den Modernen

rechnen. Das zeigt sich besonders in der Wahl der Anfangstöne. Müntzer schließt sich dem modus modernus an, indem er, statt mit der „veralteten" aufsteigenden Melodielinie zu beginnen, gleich mit der Dominante beginnt. Doch finden sich auch Intonationen nach der alten Art, besonders bei Psalmen im achten Ton, die auf diese Weise wohl von denen im dritten unterschieden werden sollen.

So „modern" Müntzer hier erscheint, so unmodern mutet die Musik an, die er den Hymnen beigegeben hat. Darauf weist schon das Notenbild hin: Die Hymnen sind genau wie die Antiphonen und Psalmen in gregorianischen Choralnoten aufgezeichnet. In jener Zeit war jedoch schon das Mensuralsystem in Gebrauch und wurde für poetische Stücke zur rhythmischen Gliederung verwendet. So sind die von Luther übersetzten, lateinischen Hymnen aus den damaligen Gesangbüchern von 1524 und 1525 bereits in Mensuralnoten gebracht. Luther hat sich in seinen Choralmelodien zu der durch das Eindringen des Volksliedrhythmus in den kirchlichen Gesang gekennzeichneten neuen Richtung bekannt, die allein dem kirchlichen Gemeindegesang den Weg bahnen konnte. Müntzer hat diesen Schritt in die neue Zeit noch nicht getan. Da aber nur bei strengen, regelmäßig wiederkehrenden Rhythmen eine Liedmelodie möglich ist, müssen wir den von Müntzer gebrachten Weisen den Charakter des Gemeindeliedes der Reformationszeit absprechen.

Es bleibt noch übrig vom Vater-Unser und den Einsetzungsworten zu sprechen. Sie sind die einzigen Stücke, deren Singweisen nicht in den Quellen zu finden waren; während alle anderen Melodien in irgendeiner Beziehung zu alten gregorianischen stehen, sind diese ganz ohne Vergleich. Man kann deshalb annehmen, daß Müntzer, nicht zufrieden mit den bisher üblichen Weisen für diese Herzstücke des Gottesdienstes, neue Weisen geschaffen hat. Da er sich nicht gescheut hat an den anderen Melodien eigene Verzierungen und Erweiterungen anzubringen, und da in jener Zeit das musikalische Schaffen nicht nur Sache der Komponisten von Beruf war, wie Luthers Beispiel zeigt, ist man wohl berechtigt, Müntzer derartiges zuzutrauen.

Die Gesamtbeurteilung des musikalischen Teils kann ausgehen von Luthers Forderung, daß die Musik zum deutschen Gottes-

dienst nicht dieselbe sein dürfe wie die zu dem bisherigen lateinischen. Es genüge nicht, den Text zu verdeutschen, während ihm die alten Weisen untergelegt würden, sondern auch die Musik müsse aus deutschem Geist neu geboren werden[1]. Legen wir diesen Maßstab an Müntzers Werk an, so finden wir wenig Passendes. Müntzer hat, entsprechend seiner konservativen Haltung auf liturgischem Gebiet, fast alles so gelassen, wie es gewesen war; denn die oben angeführten zahlreichen Änderungen kann man nicht als Neugeburt bezeichnen. Nur in der Gestaltung des Vater-Unsers und der ihm angepaßten Einsetzungsworte hat Müntzer aus deutscher Seele neu geformt. So schließt sich beides, Musik und Text zusammen, und wird aus derselben Quelle verständlich: Aus der Absicht, mit liturgischen Neuerungen möglichst vorsichtig zu sein und sie allmählich Stück um Stück vorzunehmen.

3. Gesamtergebnis

Fassen wir das Gesamtergebnis zusammen, so werfen wir zunächst noch einmal einen Blick auf die Benutzung der Bibel. Das Bibelwort hat bei Müntzer den Vorrang vor allem anderen. Wo er Kürzung der Liturgie erstrebt, muß sie bei anderen Bestandteilen der Liturgien vorgenommen werden. Die Bibellesungen sollen mindestens in der Länge der alten Perikopen weiterbestehen; ja, Müntzer äußert mehrfach den Wunsch, sie sollen noch erweitert werden. Man soll ganze Kapitel verlesen oder statt der kurzen Introitusverse einen ganzen Psalm. So spricht er sich in den Vorreden und in der O. aus, und es fällt demgegenüber nicht ins Gewicht, daß er in den beiden agendarischen Werken KA. und M. noch die alten Perikopen bringt. In den Kasualien ersetzt er die hergebrachten Lesungen durch andere; das zeigt sich besonders bei der Taufe, der Trauung und dem Begräbnis. Bei letzterem ist wichtig, daß Müntzer statt der üblichen alttestamentlichen Stellen neutestamentliche einsetzt und so christliche Auferstehungshoffnung an Stelle der düsteren alttestamentlichen Todesgedanken stellt.

Ein zweites Charakteristikum ist der Anteil der Gemeinde am Gottesdienst. Zwar werden im KA. aus der Bestimmung

1) Vgl. oben S. 379, Anm. 5.

des Gottesdienstes, einander zu erfreuen und zu erbauen, noch keine praktischen Folgerungen derart gezogen, daß die Gemeinde singt oder spricht; im KA. liegen die Antworten noch dem Chor ob[1]. Die M. jedoch verlangt schon die Selbsttätigkeit der Gemeinde. Zunächst wird in ihr die Privatbeichte des Priesters zur allgemeinen Beichte der ganzen Gemeinde. Dabei soll die Gemeinde einen Psalm sprechen; ihr wird ein Gebet für den Priester in den Mund gelegt, und sie antwortet auf den Spruch des Priesters[2]. Auch innerhalb der einzelnen Ämter hat die Gemeinde das Wort, wenn auch nur in kurzen Responsorien[3]. Dieser Anteil der Gemeinde ist beträchtlich erweitert in der O. Außer dem Amen auf das Vater-Unser und der Antwort auf den Gruß beim Abendmahl soll die Gemeinde das Benedictus nach der Predigt und das Agnus dei singen. Dieser Gedanke einer Gemeindehandlung ist besonders gut durchgeführt in der Begräbnisordnung. Sie wird zu einer Kundgebung der Gemeinde durch den gemeinsamen Gang hinter dem Sarge, sowie durch gemeinsamen Gesang des schon aus der Messe bekannten Benedictus und des „Mitten wir im Leben". Doch ist nicht zu vergessen, daß Müntzer immer an eine Schar von Erwählten und nicht an die gewöhnliche Gemeinde denkt[4].

Wie diese Betonung der Heiligen Schrift und die Forderung nach Mitarbeit der Gemeinde echt reformatorisch sind, so ist auch die konservative Haltung Müntzers ganz im Sinne der lutherischen Reformation; ja man muß sagen, daß Müntzer konservativer ist als alle anderen Liturgiker der Reformationszeit. Versuchen wir das an einzelnen Punkten festzustellen, indem wir Müntzers liturgische Werke mit denen vergleichen, die Kantz, Oekolampad und Zwingli herausgegeben haben, und mit denen, die in Straßburg und Nürnberg gedruckt worden sind[5]. Während alle diese Ordnungen eine Beichtvermahnung bringen, hat Müntzer nur Beichte ohne Vermahnung. Müntzer behält das Offertorium bei (wenn auch nur in Spruchform oder als Lied), obwohl Luther

1) antwortt der chor.
2) Der 42. psalm wirt gesprochen mit dem gantzen volck. Das gemeine volck sagt darauff: Gott sey dir gnedigk. Der priester saget drauff amen. Do antwort das volck daranff: Auff das wir dein volck mügen in dir frölich sein.
3) Advents-Messe: das volck antwortt hirauff.
4) Überschrift der Vorrede zur M.: allen außerwelten gottis freunden.
5) Siehe Smend a. a. O.,

es ganz ablehnt. Er hält sich bei den Einsetzungsworten streng (mit Kantz, Straßburg und Nürnberg) an die ausgeschmückte katholische Form [1]. Er beläßt (gegen Straßburg und Schweiz) die liturgischen Wendungen [2] und hält für die Lesungen am Levitenamt fest [3], was sonst nur Nürnberg und Zürich tun. Er lehnt das Kreuzschlagen nicht ab, bringt es vielmehr an einer Stelle, wo es damals nicht im Gebrauch war [4]; nur Nürnberg und Straßburg verwenden es sonst noch, jedoch an anderen Stellen. Ferner wünscht Müntzer die Elevation [5], trotzdem Karlstadt dagegen ist [6], und er bleibt bei dem alten Namen „Messe", der von Karlstadt [7], Bucer und Zwingli beanstandet wurde, obwohl die Bezeichnung Amt ihm schon geläufig ist. Er ist der einzige, der das Mysterium Fidei nicht ausmerzt [8] (er benennt geradezu den ganzen Gottesdienst „geheim des glaubens"), und er behält aus dem Completorium der alten Kirche mit Nördlingen und Straßburg das Nunc dimittis [9] bei. Ihn stört die lakonische Kürze und Förmlichkeit der überlieferten Kollekten nicht, trotzdem schon (z. B. bei Kantz und in Straßburg) ein freierer, innigerer Ton sich durchsetzt. Während Luther und die Straßburger die alte gregorianische Choralnotation durch die Mensuralnotation ersetzen und neue für den Gemeindegesang brauchbare Weisen schaffen, bleibt Müntzer bei den alten Singweisen. Er ist nicht so umstürzend wie Bucer, der das Kirchenjahr aufhebt und nur die Sonntage gelten läßt; denn er beläßt die fünf Kirchenzeiten. Alles in allem

---

1) Einen tag zuvorn, da Jesus wolte leyden, Nam er das brot in seine heiligen wirdigen hende unnd hub auff seine augen in himmel zu dir Got seinem almechtigen vater usw.

2) O.: 1. vertens se minister accipiens calicem coram vulgo dicit. — 2. Rursus vertens se ad altare dicit: ...

3) KA., Ostermette: Darnach der die lection lesen wil, der hebt also an ... der ander leser hebt an ... der dritte leser hebt an.

4) O.: und geseg†nete das (Brot) ... und geseg†nete den (Kelch).

5) O.: elevando manu dicit.

6) Karlstadt, Wider die alte u. neue pap. Messen (fol. Aiγ). Diße auch bestetigen iren abnamen mit irer thatt und weise. ... Sie heben die hostien uff, desgleichen den kelch. ... In der ersten auffhebung irret das gantz Wittenberg.

7) Karlstadt a. a. O.: „und wirt klar, das der name Meß ... wider Christus leidenn, opffer und herlikeit", „lasset ir die meß gar fallen, das rhat ich."

8) O.: Dis ist der kelch meines blutes, des newen und ewigen testamentes, ein geheim des glaubens.

9) O.: Darumb beschleusset man im dritten Agnus dei, gib uns deinen fride, und laß deinen knecht o herr nach deinem wort in fride.

müssen wir sagen, daß Müntzer der konservativste aller Reformatoren auf liturgischem Gebiet gewesen ist.

Endlich ist nochmals der Wunsch nach Verständlichkeit und Klarheit, der uns vielfach begegnet ist, hervorzuheben. Dabei denken wir zunächst an die Verdeutschung. Außer dem erwähnten nationalen Grund hat sie eben den, das geheimnisvolle Latein zu erklären. In dieser Richtung liegt auch die Art der Übersetzung. Die plastische Ausdrucksweise, der volkstümliche Ton, die erläuternden Zusätze steuern auf die Verdeutlichung hin. Diese soll nun weiter erreicht werden durch die freie Rede. Wenn auch ursprünglich in der M. keine Predigt angesetzt war, so fordert die O. sie doch deutlich, und selbst in den Wochengottesdiensten soll die Auslegung nicht fehlen. Müntzer hat großen Wert auf diese Erläuterung des Bibelwortes gelegt; das zeigen die Zettel, auf denen er die Predigten vorher ausgearbeitet hat[1]. Er hat auch bei den Kasualien die Erklärung durch die freie Vermahnung nicht missen wollen und deshalb bei Taufe, Trauung und Krankenkommunion Vermahnungen oder eine „Unterrichtung" gefordert. Besonders bei der Taufe drückt er sich dahin aus, daß den Paten alles verständlich werden soll, damit sie es später dem Kinde wieder klar machen können. Auch hier ist der reformatorische Zug nicht zu verkennen, ganz besonders in der Betonung der Predigt.

Was die Nachwirkungen der Müntzerschen Werke[2] betrifft, so sind sie bekanntlich jahrzehntelang in Erfurt und im Wolfenbütteler Lande im Gebrauch geblieben. 1525 wurde in Erfurt der deutsche Gottesdienst eingeführt und dafür die Müntzersche M. zugrunde gelegt; allerdings ist bei aller Übereinstimmung, selbst in der Schreibweise, nicht zu übersehen, daß die Erfurter sich von vornherein wesentlich von Müntzer entfernt haben, indem sie nur den Sonntagsgottesdienst verdeutschten, die Wochengottesdienste jedoch weiter in lateinischer Sprache hielten[3], was mehr den Wittenberger Formen entsprach. Im übrigen fällt der Ersatz des Vorbereitungsdienstes durch „Kum heyliger geyst"

1) Vgl. Böhmer a. a. O.
2) Darüber eingehend Carl Martens a. a. O.; Smend, S. 117.
3) Enders a. a. O. V, S. 287: quotidianus vero cultus Latinus erit.

und die Vermehrung der Ämter um das Trinitatisamt auf. 1526 kam ein in den übernommenen Stücken nicht wesentlich veränderter Neudruck heraus, wobei jedoch vier Ämter (für Himmelfahrt, Sakrament, Apostel und Zusagung Gottes) und je ein neuer Introitus für Advent und Passion neu hinzugefügt sind. In der Folgezeit fanden noch sechs Ausgaben statt, von denen uns die von 1440 vorlag. Sie zeigt die allmähliche Entfernung von Müntzers Grundsätzen ganz klar. Denn nun ist vom Wochengottesdienst her das Lateinische auch in den Sonntagsgottesdienst eingedrungen, indem der Schülerchor oder die Gemeinde Introitus, Kyrie, Et in terra, Salutatio, Halleluja und Credo lateinisch singen dürfen [1].

Einer besonderen Erwähnung bedarf noch die Nachgeschichte der Hymnen aus Müntzers KA. Sie wurden aus dem liturgischen Rahmen herausgelöst und einzeln in Gesangbücher aufgenommen. Die drei: „Got heylger schöpffer aller stern“, „Des künigs panir“ und „Der heylgen leben“ kommen schon 1528 im Zwickauer Enchiridion vor; „O herr erlöser“ und „Last uns nu all vorsichtig sein“, stehen 1529 im Augsburger Gesangbuch. Diese Nachweise lassen sich bis 1543 durchführen, und zwar auch für nieder- und oberdeutsche Gesangbücher.

Die Beurteilung des Gottesdienstes als „Geheim Gottes“, die sich aus Müntzers Beschäftigung mit den Mystikern, — die Bestimmung des Gottesdienstes als Erklärung für die Auserwählten, die sich aus der Theologie der Wiedertäufer ergibt, — und die Verdeutschung, die aus dem Wunsch, das Volk zu fassen, verständlich wird, stimmt mit dem überlieferten Bilde Müntzers überein. Undeutlich ist jedoch der Zusammenhang von Müntzers konservativer Haltung auf liturgischem Gebiete mit dem sonstigen Bild Müntzers, dessen gewöhnliche Beurteilung als radikaler Revolutionär allerdings den Kern nicht trifft [2].

---

1) Dieweil sollen die Schüler, wo man die Schul hat, den Introitum auch singen Lateinisch. ... Darnach sol er lesen das Kyrie eleison und et in terra Lateinisch und die Schüler oder das volck sol es singen Lateinisch oder Deutsch.

2) Vgl. dazu außer Heinrich Böhmer a. a. O. Karl Holl: Luther und die Schwärmer (Luther [2] u. [3], 1923, S. 420 ff.), sowie dessen Kritik an E. Bloch: Th. Müntzer als Theologe der Revolution (1922), in ThLZ. 1922, S. 401 ff.

Schriften und Lebensausgang des Eisenacher Franziskaners Johann Hilten

Von **Otto Clemen**, Zwickau

Als fünfzehn- oder vierzehnjähriger Schüler in Eisenach hatte Luther seinen „Wirt“ Heinrich Schalbe (er hatte bei ihm einen Freitisch) mitleidig Johann Hiltens 'quasi vincti in carcere' Erwähnung tun hören [1]. Viele Jahre später lebte dieser Jugendeindruck wieder in ihm auf. Als er auf der Rückreise vom Marburger Religionsgespräch am 8. Oktober 1529 in Eisenach war, erzählte ihm Friedrich Myconius 'de monacho illo in excommunicatione mortuo et prophetante fore, ut illi ipsi, qui aderant, visuri et audituri essent eum, qui ea doceret, quae ipse docuisset et sensisset' [2]. Es war gewiß in erster Linie der letztere Umstand, daß, wie Johannes der Täufer auf das unmittelbar bevorstehende Erscheinen des Messias, so Hilten auf das baldige Kommen eines Mannes, der sein Werk vollenden würde, hingewiesen hatte, der Luther mit dem größten Interesse für den Franziskaner erfüllte und ihm den brennenden Wunsch eingab, Näheres über ihn zu erfahren. Am 17. Oktober schrieb er aus Torgau an Myconius [3]: 'Per Christum te oro et obtestor, ut res istas, de quibus in Isennaco nobis fecisti opinionem maximae fidei et cupiditatis, quam primum expedias'. Myconius solle ihm Hiltens historia vollständig, ohne Weglassung und ausführlichst mitteilen: von dem unter Ziegeln begrabenen Buche, und Namen und Aufenthaltsort des Priesters, der es erlangt hätte; Myconius wisse doch, daß Luther viel daran gelegen sei [4].

---

1) Randbemerkung Luthers zu dem Dresdener Exemplar der Editio princeps der Apologia confessionis Augustanae (WA. 30[3], S. 491).

2) Enders, Luthers Briefwechsel 7, S. 171.

3) Ebenda. An demselben Tage schrieb Melanchthon aus Torgau an Myconius (CR. 1, S. 1108): 'Valde te rogo, ut historiam Monachii illius, de quo loquebamur Marpurgi, qui Danielem enarravit, credo nomen esse Hiltin, totam et diligenter nobis perscribas'. Melanchthon meint wohl dasselbe Gespräch mit Myconius, verlegt es nur in Gedanken einige Tage zurück.

4) Über Hilten vgl. besonders RE.[3] 8, S. 78—80.

Wenige Tage darauf hat Myconius in einem verlorenen Briefe Luther versprochen, Nachforschungen anzustellen. Am 7. November dankt ihm Luther für seine Bereitwilligkeit und fügt hinzu, er rechne bestimmt auf die historia [1]. Am 2. Dezember [2] schickt Myconius die historia, zwar nicht vollständig, sondern „einige winzige Teilchen, wie er sie aus alten Mönchen und zerrissenen Überbleibseln von Schriften Hiltens habe herausfischen und zusammenkratzen" können. 'Ex omnibus monumentis et libris illius, quorum fuit ingens copia (et haud dubie adhuc aliqui a Monachis, qui illos olim occultarunt, dum perderentur, servantur), non nisi hec fragmenta nancisci potui. Et id certe non sine magna diligencia et arte ...' Was unter 'hec fragmenta' zu verstehen ist, zeigen zwei spätere Sätze in dem Briefe: 'Verum ex hoc libro, loco eo, quem cartula imposita signavi, folia quedam discerpserunt Monachi, ubi, ut ex priori folio, quod adhuc est reliquum, [zu ergänzen etwa apparet,] vir ille suam historiam et martiria descripserat.' Und: 'Rogo autem te, mi reverende Luthere, ut librum hunc Iltenii lectum remittas. Dedi enim fidem Monacho, me hunc diligenter servaturum et, si iubeat, etiam remissurum.' Hieraus ergibt sich, daß Myconius damals nur ein Buch Hiltens, das er von einem Mönch entliehen hatte, Luther s. v. r. übersandte. Myconius erwähnt noch, daß es einen prologus enthielt; aus der Abhandlung selbst hatten die Mönche, da, wo Myconius jetzt einen Zettel eingelegt hatte, einige Blätter herausgerissen, auf denen Hilten seine Lebensgeschichte und sein Martyrium beschrieben hatte. Dieses Buch war wahrscheinlich dasselbe, von dem Myconius am 8. Oktober Luther erzählt hatte, daß es eingemauert gewesen und von einem Priester gefunden worden sei.

Gehen wir den weiteren Spuren des Buches nach, so finden wir, daß es sehr wahrscheinlich identisch war mit dem von Hilten eigenhändig geschriebenen Daniel-Kommentar, den Melanchthon gelesen und exzerpiert hat [3]. Noch am 18. Mai 1552 [4] schreibt Melanchthon an Johann Mathesius: 'Extat χειρόγραφον eius viri.' Über die Herkunft des Kommentars äußert er in der Postille [5]:

---

1) Enders 7, S. 182. 2) Ebenda S. 194.
3) CR. 7, S. 995 f. 1007; 24, S. 64; 25, S. 14; 27, S. 628.
4) CR. 7, S. 1007. 5) CR. 24, S. 64.

'Fuit [Joannes Hilden] in monasterio Magdeburgensi Franciscano et Isenacensi, ubi reliquit praedictiones sua manu scriptas in Danielem.'

Dann stoßen wir erst wieder auf eine Notiz über Hiltens Schriften in dem ihm gewidmeten Artikel in Melchior Adams Vitae theologorum (Editio tertia, Francofurti ad Moenum 1705, p. 2 u. 3): 'Scripsit enim inter alia commentarios in Apocalypsin et textum Danielis, quantum concordat cum Apocalypsi vel eam supplet.' Der Ausdruck 'commentarios in Apocalypsin et textum Danielis' läßt zunächst an zwei Werke denken. Beachtet man aber, daß nur zu 'textum Danielis' eine nähere Erklärung folgt, dann sieht man, daß auch Adam nur das eine Werk Hiltens, seinen Kommentar zu Daniel, meint, in dem die dort sich findenden Weissagungen mit denen der Apokalypse kombiniert worden waren. Adam zitiert ein paar Stellen wörtlich. Das Werk war 1485 verfaßt. Aus dem Briefe des Myconius an Luther merkten wir uns, daß der Kommentar durch einen prologus eröffnet wurde. Nun, die erste von Adam zitierte Stelle, in der Hilten sich so einführt: 'Ego olim iuvenis almae matris universitatis Erphurdiensis alumnus, ardens philosophus, nunc senex exuli solitudini deditus ab anno 1477 in hunc annum 1485', ist offenbar jenem prologus entnommen.

Wir kommen aber noch ein gut Stück weiter: Adam hatte Hiltens „Kommentare" vor sich 'e bibliotheca D. Abrahami Sculteti'. Adams fünfteilige Biographiensammlung erschien in 1. Auflage 1615—1620; 1601 wurde Adam als Magister an die Heidelberger Stadtschule berufen; später war er Konrektor und Professor daselbst; er starb 1622[1]. Es ist anzunehmen, daß ihm eben in **Heidelberg** die Bibliothek des Abraham Scultetus[2] zugänglich wurde. Bekanntlich wanderte 1623 die Heidelberger „Landes- und Universitätsbibliothek" nach Rom. In der Vaticana ist als cod. Pal. lat. 1849 jetzt noch vorhanden: 'Johannes Hiltenius, Opera omnia, quae iam reperiri possunt.' Gleich nachdem ich diese Angabe in dem neuen Werke von Karl Schottenloher, Pfalzgraf Ottheinrich und das Buch, Münster i. W. 1927, S. 119, ge-

1) ADB. 1, S. 45 f.

2) Ebenda 33, S. 492—96. Scultetus, Annales evangelici, Heidelberg 1618, S. 5 erwähnt Hiltens Daniel-Kommentar, aber nur unter Berufung auf die Melanchthonstelle CR. 7, S. 1007; er erwähnt nicht, daß er das Manuskript besitze.

funden hatte, ersah ich aus Leonid Arbusow, Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland, Leipzig 1921, S. 161, daß schon Joh. Ficker, Luthers Vorlesungen über den Römerbrief, Leipzig 1908, S. IX, Anm. 1, darauf aufmerksam gemacht hat. Arbusow schreibt: „Seine Weissagungen hatte Hilten in Gestalt von Glossen in einem Exemplar des Buches Daniel und in Kommentaren zu diesem und zur johanneischen Apokalypse niedergeschrieben. Seine Schriften sind neuerdings in der Vaticana wieder aufgetaucht." Ich glaube, daß die in dem ersten Satze enthaltenen näheren Angaben über die „Schriften" Hiltens nur durch (irrige) Übersetzung aus Adam zustande gekommen sind und daß sich in Rom nur das Autograph des Daniel-Kommentars Hiltens erhalten hat, das Adam bei Scultetus in Heidelberg eingesehen und vorher Luther und Melanchthon in Wittenberg in Händen gehabt haben. Ficker und Arbusow behalten sich weitere Mitteilungen über die 'Opera' Hiltens in der Vaticana vor. Dann werden wir auch tiefere Einblicke in sein Gedankensystem erhalten, als sie uns jetzt die spärlichen Zitate bei Adam, Myconius, Melanchthon und Luther vermitteln. Wahrscheinlich wird seine Abhängigkeit von Joachim von Fiore stark hervortreten.

Kehren wir zu dem Briefe des Myconius an Luther zurück! Kaum hatte er ihn geschlossen, da erhielt er durch Joh. Bartholus, Pfarrer in Siebleben bei Gotha, einen Brief von Joh. Cornerius, Pfarrer von Dietendorf im gothaischen Amt Ichtershausen, den Myconius beauftragt hatte, sich bei den Arnstädter Mönchen nach Hilten zu erkundigen. Cornerius hatte vorsichtigerweise die Mönche nicht direkt persönlich, sondern durch einen Mittelsmann (interpositus sciscitator) befragt. Dieser hat ihm berichtet: 'Didici fratres ipsos nolle fateri veritatem, licet etiam eos essem callidissime aggressus. Confessi tamen sunt Iltenium non sempiternis carceribus clausum fuisse, sed propter lepram seorsum reclusum, ne suo contagio alios inficeret, neque usque ad diem exitus sui seclusum fuisse.' Myconius nahm den Hauptinhalt des Briefes des Cornerius in ein Postscriptum zu seinem Briefe an Luther auf.

Der Brief des Myconius an Luther ist im Original erhalten in dem Kodex Supellex epistolica 1 fol. (Uffenbach-Wolfsche

Sammlung) der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek, Bl. 84 nach der neuesten, von A. von Dommer herstammenden Bezifferung. Das eben erwähnte Postscriptum ist Bl. 368 [1]. Außerdem aber gehört hierher das Brieffragment Bl. 34, das Christoph August Heumann [2] zusammen mit dem Briefe des Myconius und der Nachschrift dazu in Parerga sive accessiones ad omnis generis eruditionem, Gottingae 1737, t. I, lib. 3, p. 5 veröffentlicht hat. Ich wiederhole es originalgetreu, da der Abdruck bei Heumann zu wünschen übrig läßt:

Interim ad quaesita charitatis tue veritatis responsa non recusabo. Imprimis Minister electus est prouincialis Pater Augustinus Alueldianus satis humanitate modestiaque foro docente (docente a. R.) currente [3] praeditus. 2. Germanus meus frater Franciscus Egrensem Gardianum ut antea sese gerit. 3. Bernhardus tuus ut heri et nudius tercius Latet in angulo, quo, pateat et placeat Domino. Fugit mundum, quem intus et in cute [4] nouit malignum. Jussit haec scribere pius homo, michi familiaris amicus. 4. Patris Jo Ilteni exitum vidi. Introitum non noui. Mense vnico, dum essem in diaconatu in Isenach, tantum superuixit. Allatus De Vuimaria ad paruulum nouellum istud Infirmatorium decenter procuratus et sacramentis catholice praemunitus. In pace quieuit Praesentibus Gardiano (Gardiano a. R.) Reuerendo patre Hinrico Kūne Doctore senioribusque loci Meque ipso, dum extreme vnccionis perciperet sacramentum. Sepultus ad fores Capituli in ambitu loci. 5. Vir erat grandeuus etate, procerus statura, Caniciei venerabilis, Litterarum auidus. 6. Praxi miranda per Circulos, figuras et Characteres prognostica descripsit de fine mundi, de euentibus futurorum, maxime huius temporis, quae veriora veris iam transierunt in praeteritum. Super Apocalipseos et Danielis prophetiam quaedam ego hactenus custodiui [5]. Nec examinatum nec condemnatum a quopiam ipsum audierim. Sed Ideo paterne custoditum, ne pseudoprophetam, uti solent, praedicarent eum rumigeruli. Veniam pecijt in fine vite de offensa fratrum. De vaticinio suo non potuit poenitere. 7. De patre Casparo multiplex opinio erat inter fratres.

---

1) Vgl. ZKG. 13, S. 163 ff.

2) ADB. 12, S. 327—30. Heumann hat die Briefe abgeschrieben, nachdem der Band aus der Bibliothek des Zacharias Konrad von Uffenbach (ADB. 39, S. 135—37) in den Besitz des Pastors an St. Katharinen zu Hamburg Joh. Christoph Wolf (ebenda 44, S. 545—48) übergegangen war, der ihn 1735 von den Erben kaufte. Aber auch schon in seiner Poecile (3 Bände von je 4 Büchern, Halle 1722—31) hat Heumann allerlei aus der Uffenbachschen Briefsammlung veröffentlicht.

3) Unverständlich.

4) In- und auswendig. Erasmi adagia 1, 9, 89.

5) Hier scheint es sich um eine Abschrift von Hiltens Daniel-Kommentar zu handeln.

Quidam thalmutici eum Rockenzanum[1] vocabant. Quidam dixerunt, quia bonus est. quidam Optimum, Internum, spiritualem virum asserebant. De quibus erat Celeberrimus ille pater meus Hinricus Kůne, eius discipulus, qui miranda quaeque de eo narrauit. Virum ego non vidi. Sed relacione veraci haec ipsa cognovi. Cetera, cum venero, narrabo. Velim auidissime tue humanissime charitati satisfacere, si quid possem. Vale et Ama redamantem! Ḍatum Rapidissime et furtim meo in latibulo Vltima die Octobris

H. S. quem nosti funiculis charitatis vinctum reuera,
non ferro, sed dei timore.

Faxit Optimus Maximus Deus Pacem diligere, Veritatem non deserere Suamque voluntatem agnoscere et perficere. Si libuerit me ad Greuenthonnam accersere, fiat per dominum Jo. Kůchenschreiber. is media nouit apciora, Vt citer per quendam aut quandam e curialibus aut Officialibus, quibus non sum ignotus. Aut si mauis festa dominici Natalis expectare, Ego Malo Reuerendum patrem ministrum pro Licencia veniendi salutare quam gardianum, qui me Iamdiu Lutheranum et nescio quid amplius conatus est declarare. Taceo de partibus Infra. Sum, qui sum.

A. R. steht noch zu Ilten: Antehac in Liuonia verbi dei praedicator. magister philosophiae ante ordinis ingressum fuerat.

Unter Nr. 1 wird die Wahl Augustin Alfelds zum Provinzial der sächsischen Provinz zum heiligen Kreuz berichtet[2]. Danach ist zu dem Datum 30. Oktober die Jahreszahl 1529 zu ergänzen. Auf der Rückseite des Blattes steht von des Myconius Hand: De Ilten. Monachus Salzensis. Also hat Myconius das Blatt besessen. Dann wird aber auch der Anfang des Briefes so zu verstehen sein, daß der Langensalzaer Mönch Fragen, die Myconius an ihn gerichtet hat, beantwortet. Der Brief ist also an Myconius gerichtet. Er hat ihn aber wohl erst, nachdem er den Brief an Luther schon abgesandt hatte, also nach dem 2. Dezember erhalten. Denn sonst hätte er ihn beigelegt oder doch wenigstens auf ihn Bezug genommen. Höchstens die Notiz in seinem Briefe an Luther, daß Hilten in Livland gepredigt hätte, könnte er dem Langensalzaer Mönch entnommen haben[3].

---

1) Wohl zu übersetzen: Einige Juden nannten ihn einen Hussiten. — Albr. Ritschl sieht ZKG. 2, S. 397 in den böhmischen Brüdern „eine Abzweigung der franziskanischen Bewegung“.

2) Leonhard Lemmens, Pater Augustin von Alfeld, 1899, S. 91.

3) Hilten war 1472—77 Lektor im Franziskanerkloster zu Dorpat (Arbusow a. a. O., S. 160f.).



Betrachten wir genauer, was dieser über das Ende Hiltens berichtet! „Den Ausgang (Tod) Hiltens habe ich mit angesehen.“ 'Introitum non novi.' Was ist mit „Eintritt“ gemeint? Im Gegensatz zu exitus wäre zu übersetzen: Eintritt ins Leben, Geburt. Ist der Sinn also: Über seine Geburt, Herkunft weiß ich nichts? Man könnte auch an Hiltens Eintritt in den Orden denken. In der Randbemerkung zu dem Briefe begegnet freilich ein anderer Ausdruck: ante ordinis ingressum. Aber hier könnte introitus im Gegensatz zu exitus gewählt sein. Oder ist Hiltens Eintritt ins Eisenacher Franziskanerkloster gemeint? Als Überleitung zum Folgenden immer noch das Wahrscheinlichste! „Er lebte nur noch einen Monat, während ich in Eisenach im Diakonat war [1]. Hergeschafft von Weimar in jenes kleine neue Krankenhaus wurde er gehörig versorgt und mit den Sakramenten katholisch versehen. In Frieden entschlief er in Gegenwart des Guardians Dr. Heinrich Küne [2] und der Älteren des Orts und meiner selbst, während er das Sakrament der letzten Ölung empfing. ... Ich habe auch nicht gehört, daß er von jemandem verhört oder verdammt worden wäre. Sondern er wurde nur dazu väterlich bewacht, damit nicht Neuigkeitskrämer ihn für einen falschen Propheten, wie sie zu tun pflegen, ausschrieen. Um Verzeihung bat er an seinem Lebensende, wenn er seinen Brüdern Anstoß gegeben haben sollte. Seine Weissagung konnte er nicht bereuen.“

Hiermit haben wir den einzigen außerdem noch vorhandenen ausführlicheren Bericht über das Ende Hiltens in Melanchthons Apologie zu vergleichen [3]: 'Sed postremo, cum vel propter aetatem vel propter squalorem carceris in morbum incidisset, accersivit ad se guardianum, ut suam valetudinem illi indicaret.' Als der ihn wegen seiner dem Mönchstum feindlichen Lehre mit Vor-

1) Vielleicht ist es eine Nachwirkung dieser Stelle, wenn Mathesius (s. unten) schreibt: „Desgleichen war ein alter frommer Mönch zu Eisenach im Kloster, den seine Brüder gefänglich hielten, welchem dieser Kirchen Diakon, Er Bartoldus Gruntzebach, als ein junger Mönch im gedachten Kloster famuliert hat.“ Aber „Bartoldus Gruntzebach“ kann der Langensalzaer Mönch, der sich H. S. unterschreibt, nicht geheißen haben. Eher Verwechslung mit dem Sieblebener Pfarrer Joh. Bartholus, der um 1500 Diakonus in Eisenach gewesen sein könnte.

2) Vgl. über ihn Ferdinand Doelle, Die Observanzbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz (Mittel- und Ostdeutschland) bis zum Generalkapitel von Parma 1529, Münster i. W. 1918, S. 107.

3) CR. 27, S. 628.

würfen überschüttete, habe er omissa iam mentione valetudinis sich gerechtfertigt: er habe nichts geschrieben oder gelehrt, quod labefactare statum Monachorum posset, sondern nur gewisse allbekannte Mißbräuche getadelt.

Man mag im allgemeinen gar kein Freund vom Harmonisieren sein — aber hier ist dieses Verfahren doch vielleicht am Platze. Es wird nahegelegt durch das, was die Arnstädter Mönche dem zu ihnen entsandten sciscitator bekannt haben: 'Iltenium non sempiternis carceribus clausum fuisse ... neque ad diem exitus sui seclusum vixisse.' So sehr jene beiden Berichte, der des Langensalzaer Mönchs und der Melanchthons, voneinander abweichen, in zwei Punkten stimmen sie überein: daß Hilten krank war und daß der Guardian in der Sterbestunde bei ihm war. Ich möchte aus den drei Quellen als gemeinsamen Kern herausschälen, daß Hilten im Weimarer Franziskanerkloster eingekerkert worden war, aber todkrank ins Klosterkrankenhaus nach Eisenach transportiert wurde. Hier starb er in Gegenwart des Guardians und anderer Oberer und noch eines oder des anderen Ordensgenossen im Frieden mit der Kirche und „wohlversorgt durch den Empfang der heiligen Sterbesakramente", nachdem er die Brüder um Verzeihung gebeten, für den Fall, daß er ihnen Anstoß gegeben, aber einen Widerruf seiner Weissagungen abgelehnt hatte.

Hiermit scheinen nun freilich andere Aussagen über das Ende Hiltens nicht übereinzustimmen. Betrachten wir zunächst die schon einmal erwähnte Randbemerkung Luthers zur Apologie!

Hunc virum arbitror adhuc vivum aut recens mortuum fuisse, cum Ego Isenaci literis primis erudirer. Memini enim eius factam mentionem ab hospite meo Henrico schalben cum compassione quasi vincti in carcere. Eram autem 15 aut 14 annos natus. Erat autem idem Henricus Schalben intimus istis Minoritis, pene captivus et servus eorum cum tota familia sua.

Schalbe hat dem jungen Luther gegenüber 1498 nicht ausdrücklich eine Gefangenschaft Hiltens im Eisenacher Franziskanerkloster erwähnt. Dem Zusammenhang nach kann aber doch nur eine solche gemeint sein. Heinrich Schalbe wird von Luther als intimer Freund der Eisenacher Minoriten bezeichnet; er habe mit seiner Familie ganz in ihrem Banne gestanden. Das Klösterlein am Fuße der Wartburg hieß ja geradezu „Schalbisches

Kolleg". Er muß also als gut unterrichtet gelten. Eben aber hatte sich uns die Vermutung nahegelegt, daß Hilten in Weimar gefangen gelegen habe und erst zuletzt todkrank ins Klosterkrankenhaus nach Eisenach überführt worden sei! Nehmen wir auch einmal an, Schalbes Rede beziehe sich auf diesen letzten (nach dem Langensalzaer Mönch einmonatlichen) Aufenthalt Hiltens in Eisenach — seine Lage im infirmatorium konnte doch nicht „mitleidig" als die eines „im Kerker gefesselten" bezeichnet werden!

Ferner hat Myconius am 8. Oktober 1529 in Eisenach Luther gegenüber geredet 'de monacho illo in excommunicatione mortuo'[1], und am 2. Dezember schreibt er an Luther[2]: 'Miro studio Monachi isti huius et aliorum martirum sanguinem et monimenta obstruunt et occultant, ne de hac terra clamet ad dominum' (1 Mos. 4, 10). Luther hat an seinem Tische von Hilten gesagt[3]: 'nostro tempore occisus est' und: 'Mortuus est in excommunicatione papae'. Und in der Vorrede zu Erasmus Alberus, Der Barfüßermönche Eulenspiegel und Alcoran 1542[4], schreibt er: „Wenn jemand unterm Papsttum so kühn gewesen wäre, an den Lügenden Zweifel zu äußern, der hätte müssen ins Feuer oder sonst verdammt werden, wie Er Joh. Hilten und Flecken (dem Prediger Dr. Fleck im Kloster Steinlausig bei Bitterfeld an der Mulde) und andern mehr geschah." Was Melanchthon betrifft, so haben wir versucht, die Stelle in der Apologie mit dem Bericht des Langensalzaer Mönchs, wonach Hilten im Frieden mit der Kirche gestorben sei, in Einklang zu bringen. Aber in der Postille[5] schreibt Melanchthon, daß Hilten in Eisenach im Kerker gestorben sei! Myconius schreibt an Paul Eber aus Gotha am 21. Februar 1546[6]: 'Sed tamen et mihi minabantur perpetuum carcerem et sepulcrum vivi corporis, ut fecerunt Johanni Hiltenio.' Mathesius in seinen von Luthers Geburtstag 1562 bis Fastnacht 1564 gehaltenen Lutherpredigten[7] berichtet von Hilten an einer Stelle, wo er von

1) Enders 7, S. 171. 2) Ebenda S. 195.
3) WA. Tischr. 3, Nr. 3795 und 48, S. 707.
4) WA. 53, S. 410. 5) CR. 24, S. 225 und 25, S. 14.
6) Paulus Jenisius, Annabergae historia, Dresdae 1605, II, S. 12b.
7) Herausgegeben von Georg Loesche², Prag 1906, S. 19 und 390.

Melanchthons Apologie abhängig ist, daß ihn seine Brüder zu Eisenach im Kloster „gefänglich hielten", an einer andern, daß sie ihn im Gefängnis „sterbeten". Peucer endlich in der Vorrede zu Operum omnium reverendi viri Philippi Melanthonis pars prima, Wittebergae 1562, Bl. A iiij[b]: 'Johannem Hiltenium Isenacensem memoria patrum monachi fame necarunt, quod crassiores quosdam abusus notasset et exagitasset' (in der Begründung ist wieder die Nachwirkung der Stelle aus der Apologie zu spüren).

Also eine Fülle von Zeugnissen dafür, daß Hilten im Bann, ohne seinen Frieden mit der Kirche gemacht zu haben, und im Kerker gestorben oder gar von seinen Brüdern getötet, d. h. zu Tode gequält worden sei! Ich meine indes hier den Grundsatz der Quellenkritik befolgen zu müssen: die Zeugnisse nicht zählen, sondern wägen! Das eine Zeugnis des Langensalzaer Mönchs, der Augenzeuge beim friedlichen Heimgang des Vielangefochtenen gewesen war, muß meiner Meinung nach alle anderen ausstechen[1]. Man könnte den Mönch im Verdacht haben, daß er das Ende des Dramas habe beschönigen und die Eisenacher Klostergenossen Hiltens habe reinwaschen wollen. Aber diese Tendenz dürfen wir kaum bei ihm vermuten. Hielt ihn doch sein Guardian für einen heimlichen Lutheraner!

Ich lege mir also die Sache so zurecht: Hilten wurde als Ketzer zu lebenslänglicher Kerkerhaft bei Wasser und Brot verurteilt, 'ad perpetuos carceres in pane doloris et aqua angustiae', wie die feierliche Formel lautet, die schon für 1248 belegbar ist[2]. Er lag 1498 in Eisenach im Franziskanerkloster gefangen, wurde dann nach Weimar geschafft, schließlich aber todkrank nach Eisenach zurückgebracht ins Klosterkrankenhaus. Hier beschwichtigte er den Guardian, der ihm erst noch heftige Vorwürfe wegen seiner antimonastischen Lehre machte, und starb im Frieden mit der Kirche und nach dem Empfang der letzten Ölung.

Ganz aufzuhellen ist freilich das Dunkel nicht, das über dem Ende Hiltens liegt. Was will Hilten sagen, wenn er selbst von sich schreibt (vermutlich im Prolog zu seinem Daniel-Kommentar):

1) Ebenso Doelle, S. 62.
2) Blätter für Pfälzische Kirchengesch. 3, 1927, S. 64.

'nunc sen exexuli solitudini deditus ab anno 1477 in hunc annum 1485'? War er schon in dieser Zeit in Einzelhaft? Sie müßte milde gewesen sein; er durfte lesen und schreiben. 1485 verfaßte er seinen Daniel-Kommentar. Vielleicht hat dieses Werk ihn erst recht in den Ruf eines Ketzers gebracht, so daß ihm jetzt ein härteres Urteil gesprochen wurde?

Verdächtig ist, daß noch 1529 die von Myconius befragten Mönche nicht den Schleier lüften wollten, der über Hiltens „Martyrium" und Schriftstellerei lag, daß sie aus dem Buche, das Myconius von einem Mönche entliehen hatte, einige Blätter herausgerissen hatten, ubi vir ille suam historiam et martiria descripserat, und daß auch die Arnstädter Mönche [1], die in Myconius' Auftrage der Sieblebener Pfarrer hatte befragen lassen, zu der Ausflucht griffen: 'Iltenium non sempiternis carceribus clausum fuisse, sed propter lepram seorsum reclusum, ne suo contagio alios inficeret'. Ein zeitgenössischer Leser (nicht Myconius) hat mit roter Tinte dazu am Rande bemerkt: 'Vide monasticam fallaciam. Ilten nunquam fuit leprosus corpore' [2]. Wahrscheinlich waren sich die Mönche damals, 30 Jahre nach dem Tode Hiltens, selbst nicht mehr ganz klar über das Lebensschicksal ihres Ordensgenossen. Nur das stand ihnen fest, daß Hilten wegen Ketzerei zu der seit alters dafür üblichen Strafe: lebenslänglicher Einkerkerung bei Wasser und Brot verurteilt worden war. Es war das Gerede aufgekommen, daß die Bettelmönche sich unbequemer oder renitenter Ordensgenossen entledigten, indem sie sie lebendig einmauerten oder begruben. Man nannte das „sacrificieren" [3]. Vielleicht fürchteten die wegen Hiltens Lebensschicksal befragten Mönche, durch offene Aussagen diesem Gerede neue Nahrung zuzuführen und sich Unannehmlichkeiten und Verfolgungen zuzuziehen, und ließen daher lieber die, die Hiltens Lebensschicksal nachforschten, weiter im Dunkel herumtappen.

---

1) Sie erscheinen 1523 als Gegner Kaspar Güttels (G. Einicke, Zwanzig Jahre Schwarzburgische Reformationsgeschichte 1521—1541, 1. Teil, 1904, S. 188).

2) „Aussatz" könnte ein bildlicher Ausdruck für Ketzerei sein.

3) Vgl. meine Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation III, S. 95, Anm. 31.

Eine unbekannte Übersetzungsarbeit des Justus Menius

Von **Otto Clemen**, Zwickau

Aus der Bibliothek der St. Jakobikirche in Freiberg wurde mir ein alter Quartsammelband zur Prüfung zugesandt, der folgende Drucke enthält:

1. Die sprůch Salomo || aus Ebreischer sprach ver- || deutschet durch D. Mar. || Luther, mit der ausle- || gung Philipps Me- || lanchthon, Ver- || deutscht durch || Justum Menium, || zu Erffurt. || (Blättchen) || M. D. XXV. || Titeleinfassung: Joh. Luther Nr. 77. Zwischentitel: Auslegung Phi || lipps Melanchthon vber || die Sprůch Salomo || mit seiner gunst vnd || willen verdeutschet || durch || Justum Menium || czu || Erffurdt. || (Blättchen) || M. D. XXVi. || Titeleinfassung: Joh. Luther Nr. 78. A. E.: || Gedruckt zu Erffurdt durch Melchior || Sachssen, zum Leoparthen bei || S. Georgen, im iar. || M. D. XXvi. ||

2. Luther, Vom Abendmahl Christi Bekenntnis. Wittenberg, Mich. Lotther 1528. WA. 26, 252 A.

3. Luther, Vermahnung zum Sakrament des Leibs und Bluts unsers Herrn. Wittenberg, Jos. Klug 1531. WA. 30^2, 590 C.

4. Joh. Schwanhausen, Vom Abendmahl Christi. 1528. Titeleinfassung: Joh. Luther Nr. 116. [Nürnberg, Friedr. Peypus.] Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 3, 66[1].

5. Luther, Die Weisheit Salomonis an die Tyrannen verdeutscht. Wittenberg, Hans Lufft 1529. WA. Deutsche Bibel 2, 455.

6. Andreas Althamer, Anzeigung, warumb Gott die Welt so lang hab lassen irren. Titeleinfassung: Joh. Luther Nr. 111. [Nürnberg, Friedr. Peypus 1526.] Panzer, Annalen Nr. 3029. Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 1, 21.

Unten auf dem Titelblatt des 1. Druckwerks nennt sich als Eigentümer: „M. Samuel Christlieb Fiedler, Pastor zu Forchheim." Er war 1746 in Lauenstein geboren, wurde 1770 Pfarrer in Dittersdorf bei Glashütte, 1790 in Forchheim bei Lengefeld und starb

1814[1]. Derselbe hat oben auf der Innenseite des Vorderdeckels des Einbands eingeschrieben: „Ein sehr selten und rar gewordenes Autographon mit des seligen D. Luthers eigenhändigen Anmerkungen aus seiner Bibliothek, vergl. mit No. 250 in meiner Büchersammlung." Diesen Eintrag sollte ich auf seine Richtigkeit hin prüfen.

Er kann sich nicht auf den Gesamtinhalt des Bandes beziehen, da Nr. 4 und 6 gar keine handschriftlichen Bemerkungen aufweisen und die wenigen in Nr. 2 nicht von Luther sein können[2]. Auch legt der Ausdruck „ein sehr selten und rar gewordenes Autographon" nahe, an einen einzelnen Originaldruck, und zwar an den an erster Stelle stehenden, zu denken. Auf diesen trifft, wie wir sehen werden, die Qualifizierung „sehr selten" zu, und in ihm finden sich nun auch im zweiten Teil (Melanchthons Auslegung) von Bl. V^a ab zahlreiche handschriftliche Bemerkungen. Aber auch sie sind nicht von Luther. Sie sind bedeutungslos und ergänzen größtenteils nur die Zitate aus den Proverbien, die Melanchthon kommentiert, nach der im ersten Teil enthaltenen Übersetzung Luthers. Wahrscheinlich hat eben dieser Umstand den ehemaligen Besitzer zu der Bemerkung „mit des seligen D. Luthers eigenhändigen Anmerkungen aus seiner Bibliothek" verführt. Dieser Passus des Eintrags trifft also nicht zu. Richtig dagegen ist die Bezeichnung des Druckwerks als „sehr selten und rar geworden". Genauer beschrieben finde ich es nur bei Panzer, Annalen Nr. 2622.

Paul Pietsch zitiert in seiner „Bibliographie der deutschen Bibel Martin Luthers" WA. Deutsche Bibel 2, 358 aus Hagemann, Nachrichten von den fürnehmsten Übersetzungen der heiligen Schrift 1750, S. 72: „Die Sprüche, Prediger und Hohelied Salomonis hat Luther übersetzt und zum 1. Male drucken lassen zu Wittenberg a. 1524 durch Melch. Lotthern fol. Sie sind weiter nachgedruckt zu Frankfurt a. 1525 und 1527, zu Erfurt durch M. Saxen 1525." Pietsch bemerkt dazu: „Diese Angabe, die an Unbestimmtheit nichts zu wünschen übrig läßt, kann entweder nur auf die Sprüche oder

[1]) Kreyßig, Album der evangelisch-lutherischen Geistlichen im Königreiche Sachsen², Crimmitschau 1898, S. 168. 107.

[2]) Z. B. steht Bl. f. ij^b: „Aber schelten vnd zürnen odder toben ist bey vns nicht schrifft . . ." (= WA. 26, S. 304, Z. 16f.), am Rande: Neque apud alios, mi Luthere.

auf alle Salomonischen Schriften bezogen werden." Er fahndet dann aber nur auf die beiden Frankfurter Drucke, nicht auf den Erfurter. Er liegt im ersten Teil unseres Druckwerks vor. Es handelt sich lediglich um einen Teilabdruck aus dem dritten Teil des Alten Testaments, Erfurt, Melch. Sachse 1525. 8° (WA. a. a. O., S. 357).

Am 15. (?) Juni 1524 schrieb Spalatin an Veit Bild im St. Ulrichskloster zu Augsburg[1]: 'Ph. Melanchthon nuper ex patria reversus proverbiorum lectionem absolvet, brevi, ut spero, in id operis adnotationes suas editurus ...' Hat Melanchthon wirklich die Absicht gehabt, seine Vorlesung über die Sprüche Salomonis zu veröffentlichen, so ist ihm der Hagenauer Drucker Joh. Setzer zuvorgekommen, indem er eine Kollegnachschrift, ohne Melanchthon Gelegenheit zu geben, sie zu revidieren, erscheinen ließ: *Παροιμίαι* sive Proverbia Solomonis filii Davidis cum adnotationibus Philippi Melanchthonis. CR. 14, 1. Hartfelder in seinem „Chronologischen Verzeichnis der Arbeiten Melanchthons", Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae S. 584, Nr. 98, kennt nur den Nachdruck: Nürnberg, Joh. Petrejus, 1525. Melanchthon war mit dieser Veröffentlichung unzufrieden; wie er in der gleich zu erwähnenden Vorrede an den Kurprinzen Joh. Friedrich von Sachsen CR. 1, 774 schreibt, beschränkte sich sein Diktat auf Andeutungen und war zu kurz und mißverständlich, zumal für einen Neuling auf dem Gebiete des Bibelstudiums. Als prompteste und wirksamste Korrektur erschien es ihm, denselben Drucker zu veranlassen, eine nach dem hebräischen Originaltext von ihm neu angefertigte lateinische Übersetzung folgen zu lassen: Solomonis Sententiae versae ad Hebraicam veritatem a Phil. Melan. 1525. Ihr ging die vorhin erwähnte Vorrede an den Kurprinzen voraus. CR. 14, 1 wird der Nachdruck: Nürnberg, Joh. Petrejus, 1525 irrtümlich dem Setzerschen Urdruck vorangestellt. Ebenda und bei Hartfelder S. 585, Nr. 115, wird eine deutsche Übersetzung der adnotationes Melanchthons von Justus Menius, Erfurt, Melch. Sachse, 1526 angezeigt. Ich hatte sie bisher nicht aufstöbern können. Sie liegt im zweiten Teil unseres Druckwerks vor.

---

[1]) Enders, Luthers Briefwechsel 17, S. 161. — Vgl. zum Folgenden O. Clemen, Melanchthons Briefwechsel I, S. 305.

Jetzt klärt sich auch der Titel in dem „Verzeichnis von Menius' Schriften" bei Gustav Lebrecht Schmidt, Justus Menius, der Reformator Thüringens 1867, 2, 299, Nr. 2: „Sprüche Salomonis, verdeutscht, 1526 in Erfurt gedruckt", auf. Es ist unser Druckwerk gemeint. Der Titel ist aber so ungeschickt gekürzt, daß das Mißverständnis entstehen muß, Menius habe eine eigene Übersetzung der Proverbien geliefert, während er eben doch nur den Kommentar Melanchthons dazu übersetzt hat.

Unser Druckwerk setzt sich aus folgenden Bestandteilen zusammen:

1. Bogen (bez. *ij und *iij): Titel (= *1ª, Titelrückseite bedruckt) und Melanchthons Vorrede an den Kurprinzen CR. 1, 774 deutsch.

a—i ijª: Luthers Übersetzung der Proverbien.

i ijᵇ—xxxiiijª: Volgen etliche sprůche der wellt weisen[1] (xxxiiijᵇ weiß).

Nach dem oben wiederholten Zwischentitel (= A 1ª, Titelrückseite unbedruckt) A ijª—A 4ª: Vorrede Justi Menii.

A 4ᵇ—A 5ᵇ: Argument oder inhalt dieses buch: Philip. Melan. (A 6 weiß).

Bª—Rr 4ª: Auslegung Philips Melanch: vber die sprůch Solomo verdeutscht (Rr 4ᵇ weiß).

Aus der Bezeichnung der Bogen möchte man schließen, daß zuerst des Menius Übersetzung der 'adnotationes' Melanchthons mit jenes Vorrede, dann die Luthersche Übersetzung der Proverbien, zuletzt des Menius Übersetzung der Vorrede Melanchthons an den Kurprinzen gedruckt wurde. Dem widerspricht jedoch die Jahreszahl 1525 auf dem Titel und die Jahreszahl 1526 im Schlußimpressum. Ich nehme an, daß zwar mit dem Druck der „Auslegung Melanchthons" begonnen, zwischenhinein aber, noch 1525, der erste Teil gedruckt, dann der Druck der „Auslegung" fortgesetzt und 1526 vollendet wurde.

---

[1]) Vorlage gewiß, wie öfters, z. B. in Melanchthons Enchiridion elementorum puerilium und seiner deutschen Übersetzung, die Dicta sapientum in der 2. Aufl. von Erasmus' Cato-Ausgabe von 1514 (Cohrs, Die Evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion I, S. 51).



Ist nun aber die „Auslegung" wirklich nur eine Übersetzung der 'adnotationes' von 1525 oder 1524? Stellenweise zwar zeigt sich eine innige Berührung, im allgemeinen aber gehen „Auslegung" und 'adnotationes' weit auseinander; vor allem ist erstere viel ausführlicher und eingehender (in der Vorrede an den Kurprinzen beklagt Melanchthon die zu große Kürze der 'adnotationes'!). Enger als die Verwandtschaft der „Auslegung" mit den 'adnotationes' ist die mit den 'nova scholia in Proverbia Salomonis ad iusti pene commentarii modum conscripta', die Melanchthon im Mai 1529 bei Joh. Setzer in Hagenau erscheinen ließ. CR. 14, 1 und bei Hartfelder, S. 587, Nr. 140. Als Beweis genügt folgende Parallelisierung:

Unser Druckwerk A 4[b]:

Argument oder inhalt dieses buch.

Es sindt allenthalb in allen sprachen ettliche gemeyne Sprůch, darinnen kurtze leer oder gesetz von gemeynen sietten und fellen begriffen sindt, als bey uns Deutschen: viel geschreys, wenig wollen; Trew ist wilpret, und der gleichen, welche mȏgen zu hauff geczogen werden inn etliche haubtstůck, das ist: unter die tittel der tůgenden, laster, belonungen, straffen etc. Wie du auch die lateinischen sprůch ordnen mȏchtest, also, das unthern tittel der freundtschafft dieser sprůch mit seins gleichen gezalt wurd: In der not spůret man den freundt etc., Zum titel der erfarung der sprůch: Der nachtag ist des vorigen schůler. Auff welche weis so du des Salomo spruch auch ordnest, werden sie dir freilich etwas heller und liechter werden.

Es ist aber doch etwas unterscheids zwischen den weltlichen und den prophetischen sprůchen, ...

Nova scholia A iij[b]:

Prologus.

Sententiae in omnibus linguis sunt aut praecepta brevia de moribus aut admonitiones de communibus vitae casibus, de brevitate vitae, de varietate fortunae, de perfidia hominum, quales exitus habeant recte facta aut secus facta, quae tamen ipsae sententiae praecepta dici possunt. Sunt enim traditae a sapientissimis hominibus et consuetudine comprobatae, tacite praecipiunt, quomodo gubernari illi casus vitae debeant, quorum mentionem faciunt. Possunt itaque in unaquaque lingua receptae a populo sententiae in locos communes virtutum aut cognatos illis tanquam in classes distribui. Ut ad beneficentiam pertinet: 'Beneficium accepit, qui digno dedit.' Ad amicitiam: 'Amicus certus in re incerta cernitur.' Ad fortunam: 'Fortuna quem nimium fovet, stultum facit.' Ad experientiam seu prudentiam: 'Discipulus est prioris posterior

dies.' Sic etiam hae sententiae Salomonis vel in locos communes vel in decalogum distribui possunt, quoniam decalogus fons est omnium praeceptorum. Principio autem monendi sunt lectores inter-[A iiij a]esse inter prophanas sententias et has, quae continentur in sacris literis ...

Zur Abfassung der 'nova scholia' war Melanchthon durch Joh. Setzer veranlaßt worden, der von der Unzulänglichkeit der beiden bisher von ihm verlegten Erklärungen Melanchthons zu den Proverbien, den 'adnotationes' und der neuen lateinischen Übersetzung (siehe oben), durchdrungen sein mochte. Melanchthon schrieb am 15. Juni 1528 an Camerarius (CR. 1, 983): 'Reliquum diei consumo in Salomonis proverbiis enarrandis. Id oneris nobis imposuit Secerius.' Er widmete dann das Werkchen dem Herzog Magnus von Mecklenburg (CR. 1, 1089)[1]. In der Dedikationsepistel (S. 1090) scheidet er scharf zwischen dem Diktat, das 1524 einige seiner Zuhörer aufgefangen hatten und das dann hinter seinem Rücken in die Druckerei gewandert war, und dem ausführlichen Kommentar, den er jetzt veröffentliche, um jenen 'commentariolus' zu verdrängen. Natürlich verfaßte Melanchthon im Juni 1528 den von Setzer gewünschten Kommentar auf Grund der Ausarbeitungen, die er sich für die Mitte Juni 1524 zu Ende gehende Vorlesung (siehe oben den Brief Spalatins an Bild) angelegt hatte. Diese haben offenbar Menius vorgelegen. Die den zweiten Teil unseres Druckwerks bildende „Auslegung" ist also die — in der Art der Spalatinschen Übersetzung der loci Melanchthons paraphrasierende, aber gewiß sinngetreue — Übersetzung des Proverbienkommentars Melanchthons in seiner Urgestalt. Im Corpus reformatorum hätten statt der von Melanchthon selbst verworfenen 'adnotationes' die 'nova scholia' oder (noch besser: und) die „Auslegung" abgedruckt werden müssen. In den Exegetica der Supplementa Melanchthoniana wird dies nachgeholt werden müssen.

Wie kommt es nun aber, daß unser Druckwerk so außerordentlich „selten und rar geworden" ist? Es ist doch kein Ein-

[1]) Er beabsichtigte dies schon am 23. Aug. 1528. Damals schrieb er an den Herzog (CR. 1, S. 1088): 'dedicavi tibi commentarium in sententias Salomonis scriptum, qui propediem in lucem edetur'. Vielleicht hatte er damals die Dedikationsepistel schon niedergeschrieben.

blattdruck, keine Flugschrift, die von Hand zu Hand gegangen, zerlesen und dann weggeworfen worden wäre; es ist ein Druckwerk von 210 Blatt! Man könnte denken, daß die vorhandenen Exemplare allmählich von den Schulmeistern aufgebraucht worden seien. Wurde ihnen doch in Melanchthons „Unterricht der Visitatoren" ans Herz gelegt, im Religionsunterricht älteren Schülern neben dem Matthäusevangelium, den zwei Episteln Pauli an Timotheus und der 1. Epistel Johannis besonders die Sprüche Salomonis auszulegen[1]. Es ist aber noch ein anderer Grund denkbar. Die die „Auslegung" eröffnende Inhaltsangabe, von der wir oben den Anfang wiedergegeben haben, endigt folgendermaßen:

„Wolt Gott, das, gleichwie der Salomo beyd, Kinderczucht und das Euangelion leeret, also auch unsere prediger beyde stůck der gemeyn furhielten, denn, da S. Paulus sagt, das gesetz sey den ungerechten gesatzt[2], und nennets eyn zuchtmeister[3], forddert er ye gewislich auch eusserliche zucht und weltlich frȯmikeyt und wil, das in allen dingen das fleysch geczemet und ingehalten werde, ob er wol nicht zulesst, das es eyn Christliche frȯmickeyt sey, die fur Gott gelde und gnug thu, wie ers denn anderswo[4] katt nennet. Es můssen ye in dieser zuchtmeysterey als in eynem kercker bewaret werden alle die, so da noch, wie es S. Paulus nennet, untern furmunden und dahin nicht komen sindt, da sie der heilig geist regire[5]. Derhalb sollen die yhenen, so da kinder unterweisen, ia wol drauff sehen, das sie das Euangelion, das ist: des glaubens leer, also predigen, das sie die zuchtmeysterey nicht bald ubergeben und faren lassen; denn wie offt vermanet wol der heilig geist in diesem buch, das man kinder und narren mit der rutten zůchtigen soll! Aber yhr viel, die fur sich selb unrheyniglich leben und im predigen der gotlosen menig czu gefelligem anhȯren dienen, handlen das Euangelion also, das sie nichts weniger leeren und predigen denn Christum."

Es erscheint mir nicht unmöglich, daß diese und ähnliche Stellen in der „Auslegung" im bald ausbrechenden antinomistischen Streit zu viel Angriffsfläche zu bieten schienen, und daß deshalb die Exemplare unsres Druckwerks, soweit man ihrer habhaft werden konnte, vernichtet wurden.

---

1) Cohrs 4, S. 259[1]. Die Zwickauer Sextaner mußten nach der sog. Schulordnung des Rektors Petrus Plateanus 'Salomonis proverbia latine, Catechismum Lutheri germanice' auswendig lernen (Fabian, M. Petrus Plateanus, Rektor der Zwickauer Schule 1535—1546, Programm des Gymnasiums zu Zwickau 1878, S. 28f.).

2) 1. Tim. 1, 9. 3) Gal. 3, 24.

4) Phil. 3, 8. 5) Gal. 3, 23. 4, 2. 5, 18.

Literarische Anzeigen und Berichte[1]

Allgemeines

Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. II: Der Osten. 1928, XI, 464 S. gr. 8°. Tübingen (J. C. B. Mohr). 15.— M. in Halbleinen geb. 17.50 M., in Halbfranz geb. 23.50 M.

Aufsatzsammlungen, auch solche mit berühmten Verfassernamen, haben gewöhnlich keinen günstigen Stern. In der Regel sichert nur monographische Behandlung eines Themas das dauernde Interesse der Leserwelt. Der 1. Band der „Gesammelten Aufsätze" von Karl Holl ist vor der Gefahr des Vergessenwerdens durch die Einheit des Gegenstandes geschützt; zeichnet er doch mit wohl ebenso großer Vollständigkeit wie Eindruckskraft Holls Lutherbild. Dieser 2. Band behandelt sehr verschiedene Gegenstände eines ausgedehnten Zeitraums, — von einem jüdischen Apokryphon bis hin zu Tolstoi. Gleichwohl hat auch er nur die verschiedenen Seiten ein und derselben geschichtlichen Erscheinung zum Thema, die griechische Kirche mit ihrer russischen Fortsetzerin. Es sind überdies, entsprechend den besonderen Arbeitsgebieten des Verfassers, im ganzen nur zwei große Fragenkreise, in denen sich die Untersuchungen bewegen. Die meisten der hier zusammengestellten Aufsätze verdanken ihre Entstehung Holls Beschäftigung mit dem griechischen Mönchtum, dessen Erschließung wir ihm danken, und mit Epiphanius, dessen unerschöpfte Nachrichtensammlungen herauszugeben dem großen Berliner Historiker zu einer Lebensaufgabe geworden ist. Aus den Mönchtumsstudien stammen die Aufsätze Nr. 19, 21, 13, 14, im Grunde auch 4—6. 23, mit Epiphanius hängen 3, 8, 10, 17 und 18 zusammen. An Einzelgängern bleiben daneben wenig mehr als die bekannten Abhandlungen über Urchristentum und Religionsgeschichte (1), über die beiden urchristlichen Kirchenbegriffe (3 „Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde") und über den 2. Artikel des Apostolikums (7), die ja alle drei schon lebhafte Diskussionen hervorgerufen haben. So unabweisbar also das Bedauern sich einstellt, außer dem „Amphilochius" und „Enthusiasmus und Bußgewalt" keine größeren Darstellungen aus Holls Feder zu besitzen, so eng schließen sich doch die einzelnen Abhandlungen dieses Bandes zusammen und lassen — nicht nur zwischen den Zeilen — eine Gesamtauffassung erkennen. Drei Aufsätze, die über das griechische Mönchtum (14), über das mittelalterliche Byzanz (22) und über die religiösen Grundlagen der russischen Kultur (23) geben an sich schon wirkliche Darstellungen, und auch die Untersuchungen, die Einzelfragen gewidmet sind, stellen ihre Ergebnisse fast durchweg in größeren Rahmen, so daß Holls Geschichtsbild auch aus ihnen deutlich heraustritt. Es ist ja geradezu Holls vorbildliche Arbeitsweise, isolierte Feststellungen zu vermeiden und zum Verständnis einer Erscheinung sie in den Gang der Entwicklung hineinzuziehen. Auch wo er einmal fehlgegriffen hat, ist es in der Regel durch eben dieses Drängen auf Erweiterung einer Einzelbeobachtung zu allgemeinerer Erkenntnis veranlaßt. Die Methode, einer auffälligen Einzelheit bis

[1]) Die Schriftleitung bittet, ihr Bemühen um möglichst umfassende Berichterstattung durch Einsendung von Büchern, Zeitschriften und Sonderdrucken an den Leopold Klotz Verlag, Gotha zu unterstützen.



zu ihrem Ursprung nachzugehen, um so ihren historischen Ort zu bestimmen, wie Holl sie am instruktivsten in seiner Monographie über den Neuen Theologen geübt hat, ist auch hier überall zu beobachten. Eine solche Methode stellt besonders hohe Forderungen an Gedächtnis und Überblick des sie Handhabenden, hat aber zur Folge, daß die geschichtlichen Linien mit immer wieder überraschender Klarheit dem Leser vor Augen geführt werden und man gleichsam den Ablauf der Geschichte zu sehen glaubt.

Die Aufsätze 1, 3 und 7, die bereits Gegenstand allgemeiner Debatte geworden sind, bedürfen keiner besonderen Anzeige. Nr. 2 erweist aus den wenigen erhaltenen Bruchstücken des apokryphen Ezechielbuches seinen jüdischen Ursprung und seine Entstehungszeit (m. I. a. — m. I. p. C.). Aus den Wandlungen eines indischen Motivs, dessen Wegen bis zu dem jüdischen Verfasser hin nachgegangen ist, wird mit großer Kunst ein neuer Zug zur Kennzeichnung des späteren Judentums gewonnen. — Nr. 4 sucht einen urchristlichen Sprachgebrauch von *μάρτυς* als Augenzeugen der Auferstehung Christi aufzuzeigen und die gleiche Auffassung für die spätere Märtyrervorstellung durchzuführen. Die Märtyrerakte, deren literarischer Form Holls Untersuchung zunächst gilt, nimmt neben diesem auf jüdische Wurzeln zurückgeführten Märtyrerbegriff zugleich auch eine heidnische Märtyrervorstellung auf. Später unter dem Einfluß des mönchischen Geistes wandelt sich Begriff wie Darstellungsweise in Angleichung an das überlegene Ideal des Mönchsheiligen. Während es nun Holl nicht gelungen sein dürfte, seine Anschauung über die Entstehung des Märtyrerbegriffs trotz einzelner schöner Beobachtungen zu bewähren, sind die späteren Stadien in ihrem Übergang zu Denk- und Darstellungsweise der Heiligenleben zu sicherem Verständnis erhoben. — Nr. 5 und 6 spiegeln die über den Märtyrerbegriff entbrannte Debatte mit Reitzenstein u. a. wieder. — Die Aufsätze über die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens (13) und über das griechische Mönchtum (14) schließen sich hier unmittelbar an. Die Herleitung des Mönchsideals und seiner literarischen Gestaltung gehört zu den besten Stücken der Sammlung. Nimmt man den Aufsatz über die religiösen Grundlagen der russischen Kultur (23) hinzu, so läßt sich urteilen, daß es keine bessere Darlegung der griechischen Frömmigkeitsmotive gibt als diese, die sich mit nicht gewöhnlicher Energie um ein wirkliches Begreifen bemüht, wo andere sich leicht mit einem Berichte begnügen. — Die religionsgeschichtliche Ableitung des Epiphanienfestes aus ägyptischem Kultbrauch (8) befriedigt nicht. Sie würde zu einer Identifizierung von Festfeiern führen, die sich auf den 5. und 6. Januar verteilen. Das Fundament der Beweisführung ist zu schmal, um sie wirklich tragen zu können. Um so bedeutsamer sind die Studien über den weiteren Festkalender (9 und 10), vor allem die Untersuchung über die Entstehung der Fastenzeiten. Hier sind Ergebnisse von großer Tragweite gewonnen. — Die nächste Abhandlung über die Entstehung der Bilderwand (11) läßt Fragen offen. Die Angabe des Paulus Silentiarius, auf der allein der frühzeitige Ansatz Holls (6. Jhd.) beruht, läßt sich anders deuten. Damit fielen zugleich die von Holl gezogenen Folgerungen, und man könnte nun für die Bildung dieser griechischen Besonderheit mehrere Jahrhunderte herabgehen; die Motive, die zu ihrem Ausbau führten, liegen nach wie vor im Dunkeln. — Der schöne Aufsatz über das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien (12), der zunächst sprachgeschichtlichen Interessen dient, hat auch kirchengeschichtlich wichtige Ergebnisse. Das Vordringen des Christentums bringt diesen Gegenden zugleich die Hellenisierung. — Nr. 15 gewinnt den jüngst veröffentlichten meletianischen Urkunden einige für Athanasius bedeutsame Erkenntnisse ab. Leider ist die Ausbeute für die meletianische Kirche selbst höchstens für ihr Mönchtum belangreich. — Nach einer literar-kritischen Studie (16, ebenso 20) gilt Nr. 17 der Chronologie des ersten origenistischen Streites. Die Neuordnung der Ereignisse wird durch Jülicher so treffend

ergänzt, daß auf den maßgebenden Anteil des Hieronymus an dem bedauerlichen Handel ein scharfes Licht fällt, übrigens jetzt erst die Folge der Geschehnisse deutlich erkennbar wird. — Die Anfänge der Bilderverehrung sind durch den schönen Fund von Epiphaniusfragmenten und ihre geniale Ausdeutung (18) ebenso wie die Rolle der eigenartigsten Gruppe des griechischen Mönchtums, der Styliten (19), dabei in ein zwar noch nicht helles, aber doch wenigstens in ein Dämmerlicht gestellt. Syrien erscheint als Ausgangsort dieser kultischen Neuerung. — Der Aufsatz über Symeon, den Neuen Theologen (21), ein R.-E.-Artikel, stellt eine kurze Zusammenfassung von Holls Untersuchungen in „Enthusiasmus und Bußgewalt" dar, die ja ihrerseits fast den Wert einer Entdeckung dieses bedeutenden Mannes besitzen. — Die Aufsätze 22—24 wenden sich, wie schon 1 und 14, zugleich an ein weiteres Publikum. Die Tolstoi-Studie bedeutet einen Anfang in der Bewertung der Tagebücher für die Erkenntnis des großen Dichters als religiösen Charakters.

Bei allen Stücken der Sammlung aber tritt gleichmäßig Holls Art hervor, das Wesentliche und Lebendige der Erscheinungen aufzusuchen und zum Bewußtsein zu bringen; weiter, zu diesem Lebendigen und deshalb Wirkenden hinzuzurechnen, was vor ihm selten als solches bewertet worden ist, — alles das, was dem Kreise des „Pneumatischen" angehört. Nicht zuletzt dadurch, daß er für die Forschung die Zahl der geschichtsbildenden Faktoren vermehrte, ist er für die Geschichte unserer Wissenschaft so bedeutungsvoll.

Es ist hier nicht die Stelle, eine Auseinandersetzung über Einzelnes zu beginnen oder abweichende Ansichten zu begründen. Unerläßlich ist nur ein Dankeswort an Herausgeber und Verleger, daß sie die zerstreuten und zum Teil schwer zugänglichen Aufsätze zusammengestellt haben. Trotzdem, außer Randbemerkungen Holls, nichts noch Ungedrucktes hinzugekommen ist, wirkt die Sammlung in ihrer Geschlossenheit als ein neues Werk. Sie verdient es, vom Kirchenhistoriker als ein besonderes Ereignis gewürdigt zu werden.

Halle a. S. *Hermann Dörries.*

Eduard Lamparter, Das Judentum in seiner kultur- und religionsgeschichtlichen Erscheinung. VIII u. 340 S. 8°. 1928. Leopold Klotz Verlag, Gotha. 8.— M., geb. 10.— M.

Eine Kampfschrift gegen den Antisemitismus in 7 Kapiteln (Rassenfrage, Entstehung, Kulturarbeit, Religion des Judentums, Judentum und Christentum, Talmud). In recht eingehender geschichtlicher Darlegung (Führer sind besonders Eduard Meyer und Grätz) soll gezeigt werden, was das Judentum in drei Jahrtausenden an kulturellen und religiösen Werten der Menschheit vermittelt hat. Das dritte, sehr ausführliche Kapitel über Kulturarbeit des Judentums ist am besten gelungen, weil es ruhig darstellt; sonst stört bittere Polemik (Beispiele: wozu Wilhelm II.? S 4; gehässig gegen Ludendorff S. 54, gegen getaufte Juden S. 139 u. a. m.). Sachlich hat Lamparter fast überall recht. Fehler kommen vor: so ist S. 301 das Lob des Jochanan ben Zakkai über einen seiner Schüler als Tadel aufgefaßt; wenn Bloch mit seiner Entstehungsgeschichte des Gebetes Kol nidre recht hat (S. 329—331), so rechtfertigt das nicht die Weiterführung dieses Gebets, das eine ganz allgemein gehaltene Blankovollmacht für künftige Falschgelübde jeder Art — keine Abschwurformel gebrauchte die Worte Konam und Kones — darstellt und zu schimmstem Mißbrauch Anlaß geben kann. Aber richtig ist, daß nicht die Abstammung, sondern die strenge einheitliche Gewöhnung die Juden zur Rasse gemacht hat, die den großen Unterschied zwischen spanischen und polnischen Juden nicht ausschließt; auch das Unstete und Rastlose des Judentums weist nicht zurück auf die Wüste als Heimat der jüdischen Stämme, sondern auf die letzten Jahrtausende ohne wirkliche Heimat; die schon dem Altertum bekannte Nachrede kultureller Unfruchtbarkeit widerlegen Namen wie Spinoza, Heine, Eduard Simson, Felix Mendelssohn-Bartholdy, Max Lieber-

mann, Steinthal, Ehrlich, Einstein, W. Rathenau u. v. a. Ganz bedauerlich ist der unvernünftige Kampf gegen das Alte Testament, der merkwürdigerweise auch von Männern geführt wird, die für religionsgeschichtliche Entwicklung Verständnis haben sollten. Lamparter geht seinen eigenen Weg; er erklärt S. 44: „Wir verwerfen die Bemühungen, die Juden auf dem Weg religiöser Propaganda zu Christen zu machen, grundsätzlich"; nach S. 294 ist der „jüdischen Religion neben der christlichen ein göttliches Daseinsrecht verliehen." Statt dessen hoffe ich auf eine Vereinigung beider Religionen: das Judentum kann das Christentum und das Christentum das Judentum in sich aufnehmen. Das Judentum ist seinem Ursprung nach Volksreligion: „Der Hüter Israels schläft noch schlummert nicht"; aber in seiner Treue heiligt und erzieht er sein Volk zu einem Volk des Rechts, der Barmherzigkeit und der Treue; auf diesem Gedanken der Propheten ruht der Glaube Jesu, daß Gott das Verlorene sucht und daß es des Menschen Aufgabe ist, wie der Vater im Himmel barmherzig zu sein: so verwirft er die beengende mosaische Sitte und erscheint seinen Jüngern als der über Mose stehende Messias. Aber für Paulus erneuert sich gerade daran der altisraelitische Gottesgedanke: die Gemeinde des Messias, die sich im Glauben an ihn zusammenschließt, gehört zu Gott, ist seiner Liebe und damit ihres ewigen Heiles gewiß, das in der Teilnahme an der sittlichen Herrlichkeit Gottes besteht. So wandeln die Christen im Lichte des Gottes Israels; es kommt darauf an, daß das Judentum aus dem Vielerlei seiner Halakot zu dem Grundgedanken seines Glaubens, der Liebe und Treue Gottes, die auch vom Menschen Liebe und Treue fordert, sich hindurchringt. Der Antisemitismus wird bleiben, solange der Jude sich scheut, mit den Christen aus einer Schüssel zu essen.

Gießen. *Oscar Holtzmann.*

Sachsen und Anhalt. Jahrbuch der Historischen Kommission für die Provinz Sachsen und für Anhalt, herausgegeben von R. Holtzmann (Universitätsprofessor in Halle a. S.) und W. Möllenberg (Staatsarchivdirektor in Magdeburg). Band 1—4. Magdeburg 1925 bis 1928, Selbstverlag der Historischen Kommission. Auslieferung durch Ernst Holtermann, Magdeburg. I: 528 S. mit 3 Abbildungen; II: 411 S. mit 3 Tafeln; III: 423 S. mit 7 Tafeln; IV: 422 S. mit vielen Zeichnungen im Text. Je 6.— M.

Es ist ohne Zweifel ein großes Verdienst, das sich die Historische Kommission für die Provinz Sachsen und für Anhalt erworben hat, daß sie seit 1925 ein „Jahrbuch" herausgibt, das sich durch wissenschaftlich gut begründete Aufsätze und Abhandlungen auszeichnet. Diese Kommission, wohl die älteste unter den Historischen Kommissionen der preußischen Provinzen, konnte im Jahre 1926 bereits auf fünfzig Jahre erfolgreicher und fruchtbringender Arbeit zurückblicken; Staatsarchivdirektor Dr. Möllenberg, seit 1923 Vorsitzender dieser Kommission (Nachfolger von Professor Dr. Dümmler, Professor Dr. Lindner, Staatsarchivdirektor D. Dr. Friedensburg) gibt in Band 2, S. 1—18 eine Übersicht über ihre Entstehung und ihre Veröffentlichungen (Urkundenbücher, Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler, Neujahrsblätter usw.), die zu einem großen Teile der Kirchengeschichte angehören oder mit ihr im näheren Zusammenhang stehen. Das gleiche gilt auch von dem „Jahrbuch" dieser Kommission, von dem bereits vier stattliche Bände vorliegen. Selbstverständlich kommen in diesem „Jahrbuch" alle Gebiete der Geschichte zur Behandlung: so z. B. „Die geographischen Grundlagen der geschichtlichen Entwicklung der Provinz Sachsen und des Freistaats Anhalt" (in Band 1 von Studiendirektor Dr. Wütschke in Dessau), „Flurnamen und Flurgeschichte" (in Band 4 von Dr. Uhlemann in Leipzig); ferner Artikel „Zur Entstehungsgeschichte des sächsischen Stammes" (in Band 3 von Dr. Lintzel in Halle a. S.), „Unter-

suchungen zur Geschichte der alten Sachsen" (in Band 4 von demselben), „Entwicklung der Pfalzgrafschaft Sachsen bis ins 14. Jahrhundert" (in Band 1 von Dr. Heinze in Leipzig), „Zur Geschichte der sächsischen Sekundogeniturfürstentümer" (Sachsen-Weißenfels, -Merseburg, und -Zeitz in Band 1 und 3 von Dr. Kretzschmar in Magdeburg), „Magdeburgs Wiederaufbau nach 1631" (in Band 3 von Stadtarchivar Dr. Neubauer in Magdeburg) u. a. Ein großer Teil der Abhandlungen gehört jedoch der Kirchengeschichte an und verdient daher, in dieser Zeitschrift Berücksichtigung und Beachtung zu finden.

In das Mittelalter führt der Aufsatz von Professor D. Dr. Voigt in Halle a. S. (in Band 3): „Eine neuerdings wiederentdeckte mittelalterliche Lebensbeschreibung des Preußenmissionars Brun von Querfurt", der 1009 den Märtyrertod in Preußen erlitt und in seiner engeren sächsischen Heimat als Heiliger gefeiert worden ist; Professor Voigt hat über Brun von Querfurt bereits vier Schriften veröffentlicht und gilt als Spezialforscher und bester Kenner der Lebensschicksale des Preußenmissionars. — Professor Dr. Holtzmann in Halle gibt in Band 2 nähere Auskunft über die „Aufhebung und Wiederherstellung des Bistums Merseburg", das 968 von Kaiser Otto dem Großen gegründet, unter Otto II. 981 aufgehoben und unter Heinrich II. 1004 wieder hergestellt wurde. — Derselbe Professor Dr. Holtzmann verbreitet sich in Band 1 über die „Quedlinburger Annalen", die, von einem angesehenen Kleriker am Quedlinburger Nonnenkloster nach dem Jahre 1000 verfaßt, mit dem Jahre 1025 plötzlich abbrechen; die Handschrift befindet sich auf der Sächsischen Landesbibliothek in Dresden, ist erstmalig 1700 durch Leibniz und später 1839 durch G. H. Pertz herausgegeben. Holtzmann kommt zu dem Ergebnis, daß diese Annalen von einem Verfasser herrühren, der aus eigener Kenntnis berichtet, aber auch andere Quellen, namentlich mündliche Berichte benutzt hat. — Stadtarchivdirektor Professor Dr. Overmann in Erfurt erbringt in seinem Aufsatz: „Die Entstehung der Erfurter Pfarreien" (in Band 3) den Nachweis, daß die Nachricht des Erfurter Chronisten um die Mitte des 14. Jahrhunderts, daß die Stadt Erfurt im Jahre 1182 in verschiedene Pfarreien eingeteilt worden sei, zu Recht bestehe. — Einen besonders für den Familiengeschichtsforscher interessanten Einblick in den Personalstand eines Klosters gewährt in Band 1 Dr. Gründler in Berlin mit seinem Aufsatz: „Das altmärkische Augustiner-Nonnenkloster Diesdorf und seine Insassen." Verfasser bietet biographische Nachrichten über 224 Familien, denen die Nonnen dieses Klosters angehörten.

Aus dem Zeitalter der Reformation veröffentlicht Archivrat, jetzt Bibliotheksdirektor Dr. Herse in Wolfenbüttel (früher in Wernigerode), in Band 3 einen Brief von Luther aus dem Jahre 1522 und einen von Melanchthon aus dem Jahre 1543 an den Grafen Ludwig zu Stolberg (1505—1574). — Aus den „Jugendjahren des Markgrafen Christian Wilhelm von Brandenburg, Administrators vom Erzstift Magdeburg" berichtet Dr. Schnath in Charlottenburg in Band 1 und zeigt, wie das Magdeburger Domkapitel eifrig bemüht war, auf die Ausbildung des als elfjährigen Knaben 1598 zum Administrator erwählten brandenburgischen Prinzen bestimmenden Einfluß zu gewinnen, besonders um ihn vor dem Calvinismus zu behüten; Christian Wilhelm trat zur katholischen Kirche über und beschloß sein einsames Leben im Kloster Zinna. — „Quedlinburgs Säkularisation und seine ersten Jahre unter der preußischen Herrschaft 1802 bis 1806" in Band 4 behandelt Studienrat Dr. Breywisch in Schleusingen und zeigt, welchen Wandel diese Säkularisation im Jahre 1802 und der Übergang an Preußen auf allen Gebieten des kulturellen, geistigen, wirtschaftlichen und sozialen Lebens hervorgebracht haben. — Derselbe Verfasser zeichnet in Band 2 auf Grund der im Staatsarchiv befindlichen Akten ein lebensvolles Bild von

„Uhlich und der Bewegung der Lichtfreunde“; wie schnell ist der Mann, dem die Massen so begeistert sich zugewandt, infolge innerer Streitigkeiten dieser Bewegung der Vergessenheit anheimgefallen.

Aus der Geschichte des Kirchenrechts entnommen ist ein Aufsatz in Band 4, den der Verfasser dieser Besprechung geschrieben: „Die geschichtliche Entwicklung des evangelischen Kirchenrechts im Bistum-Fürstentum Halberstadt von der Reformation bis 1815“; von den großen Kirchenvisitationen des 16. Jahrhunderts anhebend, die Wiederherstellung des evangelischen Kirchenwesens durch den Schwedenkönig Gustav Adolf schildernd zeigt er, wie die Versuche, dem Fürstentum Halberstadt eine eigene Kirchenordnung zu geben, trotz vieler Entwürfe zu keinem endgültigen Ergebnis geführt haben.

Der kirchlichen Baukunst sind einige kunsthistorische Aufsätze gewidmet; so schreibt Dr. Kunze in Mainz in Band 1 über „Die kirchliche Reformbewegung des zwölften Jahrhunderts im Gebiet der mittleren Elbe und ihrem Einfluß auf die Baukunst“; Dr. Schürenberg in Halle in Band 4 über „Die ältere Baugeschichte des Erfurter Doms“; Provinzialbaurat Dr. Giesau in Halle in demselben Band über: „Der Chor des Domes zu Magdeburg, die Herkunft seines Planes und seine stilistischen Voraussetzungen“; und Staatsarchivrat Dr. Schmidt in Magdeburg bietet in Band 3 mit einer geschichtlichen Einleitung „Baurechnungen der Mainzerhofkapelle zu Erfurt“ (von 1455 und 1495/96). Diese kunstgeschichtlichen Abhandlungen erfordern Spezialkenntnisse und werden dem Kunsthistoriker mancherlei Anregung und Bereicherung bieten.

Von den zehn Abhandlungen, die dem Gebiete der Kulturgeschichte angehören, haben etliche auch Beziehungen zur Kirchengeschichte. Archivdirektor Dr. Möllenberg beschreibt in Band 3 den aus dem Kloster U. L. Fr. in Magdeburg stammenden, dann in Privatbesitz übergegangenen, zeitweise in der Wiener Bibliothek befindlichen und aus der Wernigeröder Bibliothek endlich in dem Staatsarchiv in Magdeburg gelandeten „Codex Viennensis“ (nach dem Wiener Aufenthalt so benannt), der den diplomatischen Nachlaß dreier Notare der Magdeburger Kirche aus der Zeit des Erzbischofs Wichmann enthält und „in seiner Ursprünglichkeit einen der schönsten Zeugen dieser Zeit, in seiner Reichhaltigkeit und Vielseitigkeit von ganz unschätzbarem Wert“ darstellt; er enthält eine Anzahl Urkunden, die sich auf obiges Kloster beziehen. — In demselben Band bietet Dr. Diestelkamp „Die Geschichte der Halberstädter Dombibliothek im Mittelalter“, deren erster, aus der Zeit Bischof Haymos stammender Grundstock mit dem Dom 1179 ein Raub der Flammen wurde, die aber bald wieder erstand und nach dem Verzeichnis von 1465 neben Missalen, Lektionarien und anderen rein gottesdienstlichen Zwecken dienenden Büchern Werke zum größten Teil juristischen Inhalts umfaßte; sie befinden sich heute teils in der Domgymnasialbibliothek in Halberstadt, teils in der Universitätsbibliothek in Halle a. S. — Endlich sei noch erwähnt ein Aufsatz von Dr. Münch in Wahlstatt bei Liegnitz in Band 1 über „Das Chronicon Carionis Philippicum. Ein Beitrag zur Würdigung Melanchthons als Historiker.“ Es handelt sich um zwei Chroniken des kurbrandenburgischen Hofastronomen Johannes Carion, der deutschen von 1532 und der lateinischen von 1558—1560, an denen Melanchthon nicht nur mitgearbeitet, sondern die er völlig umgearbeitet hat. Der Verf. kommt zu dem Schluß, daß Melanchthon bei aller Anerkennung seiner Verdienste doch der bahnbrechende Historiker seiner Zeit nicht gewesen ist, daß er in seinen geschichtlichen Anschauungen noch allzu schwer an dem Erbe der Vergangenheit zu tragen hatte, daß er, obgleich der Verfasser des klassischen Werkes der humanistisch-reformatorischen Geschichtschreibung, nicht der Wegbereiter der

Geschichtschreibung der Zukunft gewesen ist, ja nicht sein konnte. — Jedem der vier Bände des Jahrbuches sind eine Übersicht über die in den letzten Jahren erschienenen Universitätsschriften, eine Zeitschriftenrundschau und Bücherbesprechungen sowie Nachrichten über die historische Kommission beigegeben.

Bei der Fülle der in diesen vier Bänden enthaltenen streng-wissenschaftlichen Aufsätze war es in dieser Übersicht nur möglich, den vielseitigen Inhalt und besonders die kirchengeschichtlichen Abhandlungen zu kennzeichnen, um die Kirchenhistoriker auf diese wertvollen Beiträge hinzuweisen und ihr Interesse für dieses Jahrbuch zu wecken.

Berlin-Friedenau. *Georg Arndt.*

Kirchliches Altertum

George La Piana, Foreign groups in Rome during the first centuries of the empire. Cambridge, Harvard University Press. 1927. $ 2.

Von dem vorliegenden Werk sind die Kap. II und III in italienischer Sprache in den Ricerche Religiose II, 1926, S. 485ff. und III, 1927, S. 36ff. veröffentlicht worden; das Ganze ist darauf im XX. Band der Harvard Theological Review 1927 erschienen, aus der ein mit den Seitenzahlen dieser Zeitschrift (183—403) versehener Neudruck als Sonderpublikation herausgebracht ist. Im Hintergrund dieser Schrift steht die Frage nach der Beeinflussung des Christentums durch die Umwelt in Rom, kurz die Frage nach seiner Romanisierung. Zu ihrer Beantwortung zieht der Verf. die Parallelen anderer orientalischer Fremdgruppen in Rom heran; indem er dies tut, schiebt sich die Betrachtung dieser Gruppen zeitweilig (Kap. II, III, VI und VII) derart in den Vordergrund, daß das Ziel der Untersuchung fast verschwindet und wir, wie ja auch der Titel sagt, nun in der Tat eine Monographie über die auswärtigen Gruppen erhalten, bei der Dinge behandelt werden, welche zu der Frage der Romanisierung des Christentums nichts beitragen.

Die Fremden, in erster Linie die Orientalen, die nach Rom gezogen wurden, interessieren hier nicht als Einzelindividuen, sondern insofern sie sich zu festen Gruppen zusammenschließen. Primär ist es das religiös-kultische Bedürfnis, welches die Einwanderer aus einem Kulturgebiet zum Zusammenschluß in der Fremde veranlaßt, da anderweitig eine Erfüllung der kultischen Aufgaben unmöglich ist. Daher steht im Mittelpunkt dieser Bünde die Ausübung des Kultes der heimischen Gottheit und die Sorge für die richtige Bestattung in der Fremde. Gestützt wird die Gruppenbildung durch die Gleichheit der gesellschaftlich-sozialen Struktur der aus einem Gebiet in ein anderes verpflanzten Individuen, wobei sehr oft die Gemeinsamkeit eines bestimmten Berufs eine große Rolle spielt, und damit verbunden die Notwendigkeit, sich gemeinsam zu schützen gegen die Bedrückung von seiten des Staates bzw. gegen die Verachtung von seiten der umgebenden Bevölkerung. Der römische Staat hat solcher Gruppenbildung keine Hindernisse in den Weg gelegt, soweit das Staatsinteresse nicht gefährdet erschien; dieses wurde dadurch gewahrt, daß die Begründung von Vereinigungen entweder an die spezielle Genehmigung durch den Kaiser oder Senat gebunden war oder wie bei den collegia tenuiorum unter allgemeiner Kontrolle stand. So blühten in der Weltstadt Rom die collegia in den verschiedensten Formen und pflegten zugleich ihre heimischen Kulte, die jedoch durch die Umwelt mehr oder minder beeinflußt werden mußten; zwei Tendenzen stießen nämlich in ihnen aufeinander: Auf der einen Seite der konservative Zug, der die Vereinigungen veranlaßte, den Anschluß an den heimischen Kult nicht zu verlieren, in Sprache und Form die alten, nur von Einheimischen beherrschten Zeremonien zu bewahren, auf der anderen die Tatsache, daß die

orientalischen Kulte in ihrem Kerne individualistische Erlösungsreligionen verkörperten, die sich jedem öffnen konnten und die diesen ihren universalistischen Zug um so stärker entwickelten, als die Weltstadt diese Bewegung beförderte, während die heimischen Volksgenossenschaften ihre politische Existenz verloren hatten. Durch diese Umstellung wurden die Erlösungskulte in Rom immer stärker aneinander geglichen, ohne doch ineinander aufgehen zu können, weil zwar jeder Kult die Verwandtschaft des andern empfand, aber doch durch die konservativen Elemente verhindert wurde, seine besondere Eigenart aufzugeben. Auch der römische Staat mußte sich der Tendenz zur Vereinheitlichung entgegenstemmen; denn eine allgemeine, notwendigerweise mehr ethisch begründete Erlösungsreligion hätte die Bedeutung des römischen Staatskultes, der politisch notwendig war, zur Seite gedrängt. Aus diesem Grunde suchte der römische Staat diesen Kulten zwar im einzelnen entgegenzukommen, um sie doch als Ganzes dadurch zu treffen, daß er ihren Zusammenschluß verhinderte. Dieses im einzelnen auch durch persönliche Einflüsse verstärkte Entgegenkommen des Staates bedeutete aber praktisch die Anbahnung einer Romanisierung der Kulte, wie sie uns in den verschiedensten Tatsachen entgegentritt, und daher erscheint es dem Verf. von großer Bedeutung für das Christentum, daß es in Rom gerade in diesen orientalischen Kreisen, welche unter römischen Einfluß gekommen waren, Verbreitung und damit selbst den Weg zu einer Romanisierung fand.

Für die Behandlung der verschiedenen Genossenschaften in Rom verfügte der Verf. über zahlreiche Vorarbeiten, die von ihm mit Erfolg ausgenutzt wurden, die ihn aber doch verleiteten, in der Darstellung viel weiter als nötig auszuholen und die den Eindruck nicht verwischen können, als habe er sich erst zu dem vorliegenden Zweck in diese Materie eingearbeitet. Nur so läßt es sich doch erklären, daß der Verf. die römischen Vereinsbildungen isoliert. In Wahrheit sind selbstverständlich diese römischen Bildungen nur eine Sondererscheinung derjenigen, die wir im ganzen Osten antreffen und für die neuerdings das ganze einschlägige Material im IV. Supplementband der Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft (1924) unter dem Stichwort „Berufsvereine" (Sp. 155—211) von Stöckle vorgelegt wurde. Um z. B. die stationes der Tyrier in Puteoli und Rom zu erläutern, ist es richtiger, sie mit der Vereinigung Tyrischer Kaufleute in Delos (C.J.G. 2271) zu vergleichen, als mit den dortigen römischen Verbandsgründungen. Auch manche Zitate aus zweiter Hand und damit verbundene Irrtümer dürften sich auf diese Weise erklären [1].

Aber gleichviel, wie im einzelnen die Gruppen aufgebaut und organisiert waren, besteht die Möglichkeit, daß sie die Erklärung für eine in ihrem Ausmaß selbstredend nicht zu überschätzende Romanisierung des Christentums bringen. Mit vollem Recht hat der Verf. darauf hingewiesen, daß Rom für einige aus dem Orient importierte Kulte unmittelbar das Zentrum wurde. So erhält in Apul. Metam. XI, 26 ein Konvertit des Isiskultes seine letzte und höchste Weihe in der sancta civitas Rom, das also selbst im Isiskult Alexandrien

[1]) Um für die Benutzer der Schrift einige Versehen zu beheben: so wird S. 233 L. Homo, Problèmes sociaux, p. 77, für ein Zitat angeführt, das offenbar mit Dio Cass. 37, 9 identisch, aber falsch übersetzt ist. ἐπιπολάζω läßt nicht auf eine Übervölkerung schließen, sondern heißt „sich frech benehmen". Die S. 242 behandelte Inschrift ist C.J.L. 14, 2112 entnommen und stammt aus 136; die Formalien der Urkunde aus Puteoli (S. 256) sind nicht sachgemäß übertragen; die Urkunde des Claudius (S. 295) bezieht sich nicht auf die Verleihung des römischen Bürgerrechts an die Aeduer, sondern auf das ius honorum, das dem gallischen Adel gegeben wird; Antinous ist mit Osiris geglichen worden (zu S. 302, wobei Vogts Alexandrinische Münzen mit Erfolg heranzuziehen wären); ζώγραφος heißt nur „Maler" (zu S. 367).

verdrängt; in Hadrianischer Zeit erscheint ein Römer von der Stellung des L. Julius Vestinus als Oberpriester von Alexandrien und Ägypten, was erkennen läßt, welche Ansprüche Rom erhebt. Die kultlichen Organisationen der magna mater wurden von den römischen quindecimviri sacris faciundis durchaus nicht allein in Rom beaufsichtigt und der Kult selbst derart aufgebaut, daß Graillot bezüglich dieser Religion sagen konnte: „Rome remplaçait Pessinonte comme capital de la religion phrygienne.“ Aber diese Beobachtungen, die sich erst recht wieder anstellen lassen bei dem von den syrischen Kaisern begründeten Kult des Baal in Rom, lassen sich auf das Christentum deshalb nicht übertragen, weil es sich — im Gegensatz zu den erwähnten Kulten — in seinem Frühstadium keiner Protektion des Staates zu erfreuen hatte, infolgedessen aber auch nicht über die Kräfte verfügte, welche sonst den römischen Genossenschaften von seiten des römischen Staates geliehen wurden. Demgegenüber scheint mir in diesem Zusammenhange am meisten die Tatsache in Betracht zu kommen, daß Rom einen ständigen Zufluß von Christen aus den verschiedensten Gebieten des Weltreichs erhielt und daher mit den lokal verschiedenen Auffassungen vom Christentum bekannt wurde. Ganz notwendig mußte daher im Schoße der römischen Christenheit eine Auseinandersetzung und Klärung der Gegensätze herbeigeführt werden. Hier bieten die Darlegungen des Verf. über die verschiedenen Judengemeinden in Rom und die je nach ihrem Ursprung verschiedenen Tendenzen, die sie vertreten [1], eine gute Analogie. Bei dieser Arbeit der Klärung mag sich nun in der Tat gegenüber dem spekulativen Denken der Orientalen die realere Denkart, die Rom trotz aller Orientalisierung charakterisiert, geltend gemacht haben, eine Entwicklung, die dadurch befördert wurde, daß die Orientalen selbst, unter denen sich das Christentum auch in Rom verbreitete, diese Beeinflussung durch Rom erfahren hatten.

Gießen. *Richard Laqueur.*

Gustav Schoenaich, Die Kämpfe zwischen Römertum und Christentum. Breslau 1927. 39 S.

Ein in der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur gehaltener Vortrag, der ohne Anspruch, besonders originelle Entdeckungen zu liefern, eine auf tüchtiger Kenntnis beruhende, zuverlässige Darstellung der verschiedenen Stadien im Verhältnis des römischen Staates zum Christentum gibt, bei der er, zu objektiverer Erfassung des Problems, auch dem heidnischen Römertum Rechnung tragen will (S. 6). — Für die Beurteilung der neronischen Christenverfolgung, als deren Anstifter Sch. Poppäa und Tigellinus gelten, ist auf die Darstellung Reitzensteins in der dritten Auflage der hellenistischen Mysterienreligionen, die Sch. noch nicht berücksichtigt, zu verweisen. So wenig hier schon von einer eigentlichen Religionsverfolgung die Rede sein kann, so ist doch die Alternative: Verfolgung wegen angeblicher Brandstiftung oder um des Glaubens willen nicht nötig, — Anlaß und Vorwand sind ja nicht identisch! — Der Vergleich des Decius mit Karl V. in seinem Verhältnis zu den Protestanten (S. 37) ist ganz zutreffend, aber er besagt mehr. Aus seiner Kenntnis der christlichen Disziplin heraus konnte sich der Kaiser sehr wohl mit einer Zurückführung der Christen an die Altäre der Staatsgötter begnügen, auch wenn es auf eine völlige Vernichtung des Christentums abgesehen war. Schwerlich darf man von daher die Eigenart der decischen Verfolgung gegenüber der diokletianischen bestimmen. — Eine Nebenbemerkung: Warum wird der Kirchenvater stets Origines genannt?

Halle a. S. *Hermann Dörries.*

---

[1]) Nebenbei: Sollte die Synagoge der „Hebräer“ (S. 356) in Rom sich nicht aus Apg. 6, 1 erklären lassen?

Paul Glaue, Ein Bruchstück des Origenes über Gen. 1, 28. Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Gießener Universitätsbibliothek II. (= Schriften der hessischen Hochschulen, Universität Gießen 1928, Heft 1). Gießen, Töpelmann, 1928. 35 S. mit einer Tafel. 8°.

Aus den Ruinen von Hermopolis magna in Mittelägypten ist im Jahre 1910 ein Papyrusblatt in die Gießener Universitätsbibliothek gekommen, das beiderseitig beschrieben in 86 zum Teil beschädigten Zeilen eine Exegese von Gen. 1, 28 enthält, die am Anfang und Ende unvollständig ist. Das Blatt ist also ein Teil eines Ganzen und stammt, wie die Spuren einer Seitenzählung beweisen, aus einem Papyruskodex, der der Schrift nach, wie der Verf. meint (S. 20), etwa 300 n. Chr. entstanden ist. Durch die jahrelange mühevolle Bearbeitung und die sorgfältige Herausgabe dieses wertvollen Bruchstücks, dem auch eine genaue wörtliche Übersetzung beigefügt ist, hat sich Prof. Glaue um die Patristik verdient gemacht. Wir werden ihm beistimmen, daß mit größter Wahrscheinlichkeit Origenes als der Verfasser der Exegese bezeichnet werden muß. Denn das Fragment atmet seinen Geist, die vom Verf. beigebrachten Parallelstellen bestätigen diese Annahme, und die Form der Zitate (Sap. Sal. 14, 5 mit einer Lesart des Cod. Sin. und freie Behandlung von 1 Kor. 9, 27 a deutet ebenfalls auf Origenes. Der Verf. schwankt nun, ob er das Fragment einer Homilie oder einem Kommentar zuweisen soll, und entscheidet sich schließlich (S. 29) für eine Homilie. Diese Ansicht erscheint mir nicht haltbar. Denn charakteristische Merkmale der Homilie fehlen vollständig (S. 29). Ferner müßte man, da das Fragment einem Papyruskodex angehört hat, neben der von Rufin übersetzten Sammlung der Genesishomilien, wo Gen. 1, 28 nur ganz kurz behandelt ist, eine zweite derartige Sammlung annehmen, von der wir sonst nichts wissen. Und wie sollte diese nach 231 n. Chr. in Ägypten, wo die Feinde des Origenes herrschten, aus Caesarea Pal. eingeführt worden sein? Ich halte es deshalb für wahrscheinlich, ja für ziemlich sicher, daß das Fragment dem Genesiskommentar des Origenes angehört. Von diesem hatte Origenes nach Eusebius (h. e. VI, 24, 1—3) vor 231 in Alexandria bereits acht Bücher verfaßt, die unter den Schülern des Origenes sicherlich schon einige Zeit vor seiner Vertreibung aus Ägypten dort verbreitet waren. Gleichzeitig mit den ersten Büchern dieses Kommentars waren bald nach 220 die vier Bücher De principiis ebendort entstanden. Mit Recht hat deshalb der Verf. viele Parallelstellen zu dem Fragment besonders aus De principiis beigebracht. Aber S. 31 hätte er gerade zu der Form des Zitats 1 Kor. 9, 27 (wo τὴν σάρκα für τὸ σῶμα steht) auch De princ. IV, 2, 4 (S. 312, 9) vergleichen können. Hier sagt Origenes τῆς οἱονεὶ σαρκὸς τῆς γραφῆς, während er kurz darauf (S. 313, 2) die Zusammensetzung des Menschen ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καὶ πνεύματος mit der Zusammensetzung der Schrift parallelisiert, also σῶμα, nicht σάρξ gebraucht. Für Origenes waren eben damals, als De principiis und der Genesiskommentar entstanden, die beiden Begriffe ziemlich identisch; vgl. auch den in derselben Zeit begonnenen Johanneskommentar VI, 44 (S. 153, 3). Besonders wichtig ist die zu Z. 53. 56 (S. 17) angeführte Parallele aus De princ. I, 8, 4 (S. 104, 8 ff.), denn sie zeigt im Gedanken und Ausdruck eine so auffällige Übereinstimmung mit jener Stelle des Fragments, daß man sofort an ziemlich gleichzeitige Abfassung der beiden Schriften durch denselben Autor denkt. Origenes hat sich ja bekanntlich in seinen Werken vielfach wiederholt. Ich vermute also, daß die ersten acht Bücher des Genesiskommentars vor 231 in Abschrift nach Mittelägypten gekommen sind und daß der Papyruskodex, dem unser Fragment angehörte, aus einer solchen Abschrift direkt oder durch Zwischenglieder geflossen ist. Die Verbesserung des Fehlers Z. 21 läßt auf die zweite Möglichkeit schließen.

Was den Wortlaut des Fragments betrifft, so ist er vom Verf., der sich bei der schwierigen Arbeit auch philologischer Hilfe erfreuen konnte, im allgemeinen sicher und einwandfrei hergestellt und durch reichliche Anmerkungen erläutert

worden. Durch eine beigegebene vortreffliche Photographie des Fragments wird dem Leser die Nachprüfung ermöglicht. Der Schreiber des Fragments hat Flüchtigkeitsfehler begangen und gelegentlich ein Wort ausgelassen (S. 21 f.). Auffällig ist der Gebrauch des End-*ν* an falscher Stelle, wodurch z. B. in dem Zitat 1 Kor. 9, 27 (Z. 34 f.) aus zwei Indikativen zwei Partizipien geworden sind. Fraglich erscheint mir, ob nicht Z. 68 *τροφῆς* fehlerhaft für *τρυφῆς* (vgl. Gen. 3, 23 f.) geschrieben ist; die zwei angeführten Parallelstellen sprechen nämlich für das letztere, vgl. Orig. Werke IV, Reg. s. v. *τροφή* und Berichtigungen zu S. 260, 1. Übrigens ist ebenda *μεταλαμβάνομεν* dem vorausgehenden *ἀναλαμβάνομεν* parallel und nicht zu ändern. Ferner halte ich die Vermutung des Verf. zu Z. 54 (*λέγεται* statt *δύναται*) für unbegründet. Denn das „Können“ ist hier betont und das Nebeneinander der beiden Formen von *δύνασθαι* nicht auffällig, vgl. z. B. Orig. Werke I, 110, 5 f. (*δύναται ... δυνάμενα*). Ebensowenig scheint mir die Behandlung von Z. 73, wo der Verf. eine Doppellesart annimmt, richtig zu sein. Vermutlich hat der Schreiber hinter dem unverständlichen *περί* etwas ausgelassen, auch ist vielleicht *γαρα φρ.* zu lesen und danach die Stelle etwa so herzustellen: *τούτου γὰρ χάριν, περι<σσόν> τι γ᾽ ἄρα φρονῶν, ταῦτα ἡμῖν ἐδωρήσατο, ὅπως γεωργήσαντες αὐτὰ αὐξήσωμεν* = „Deshalb nämlich schenkte er, doch wohl in einer außergewöhnlichen Absicht, uns diese Samenkörner, damit wir sie pflegen und vermehren sollten.“ Zu *περισσόν* vgl. z. B. Orig. Werke III, 294, 11—13 (*περισσὸν δέ τι ἔχομεν ἡμεῖς*).

Der künftige Herausgeber der Origenesfragmente wird sich über dieses Bruchstück des Genesiskommentars besonders freuen. Wir aber schließen mit aufrichtigem Dank für die schöne Gabe und mit der Hoffnung, daß uns Ägypten noch mehr solcher Kostbarkeiten schenken möge.

Weimar. *Paul Koetschau.*

Gisbert Beyerhaus, Philosophische Voraussetzungen in Augustins Briefen. SA. aus: Rhein. Museum für Philologie, NF. 75 (1926), Heft 1, S. 6—44.

Eine verdienstvolle Arbeit, weil sie auf die Wichtigkeit der Briefe Augustins nachdrücklich aufmerksam macht. Wir haben uns daran gewöhnt, nur die Hauptschriften Augustins: De civitate dei, Confessiones, de doctrina christiana, contra Faustum Manichaeum zu lesen und vielleicht für die Kenntnis seiner Jugendentwicklung die kleineren Schriften: Contra Academicos, de vita beata, de ordine, soliloquia zu berücksichtigen. Die Briefe traten ebenso wie die anderen Schriften des Kirchenvaters beiseite. Beyerhaus weist nun darauf hin, daß die Briefe sehr viel wertvolles Material für die Biographie Augustins enthalten, das noch zu benutzen ist. Beyerhaus betont nachdrücklich, daß der historische Wert der Konfessionen als Quelle für seine Biographie sehr einzuschränken sei. Aber das ist doch eine keineswegs neue Erkenntnis. In meinem Buche: „Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung, Leipzig 1908“ habe ich in Abschnitt 4: „Die Gemütsstimmung Augustins nach den Konfessionen im Vergleich mit seiner Stimmung nach den früheren Schriften“ nachzuweisen versucht, wie die Aussagen der Konfessionen an der Hand der früheren Schriften sehr stark zu korrigieren sind. An einer Stelle der Confessionen spricht Augustin es ausdrücklich aus, daß sie eine Tendenzschrift sind. Man wird also daran festhalten müssen, daß die Züge seines Lebensbildes in den Konfessionen in pädagogischem Interesse stark übermalt sind. Ob freilich alles das, was Beyerhaus aus den Briefen herausholen will, wirklich darin gefunden werden kann, ist mir mehr als fraglich. Denn dazu scheint mir das Material doch zu dürftig zu sein, es sei denn, daß man mit der schriftstellerischen Phantasie etwa eines E. Renan herangeht. Auch die Schlüsse, die B. auf S. 15 über Madaura zieht, scheinen mir nicht ganz berechtigt. Verdienstlich ist, daß B. die neueste Literatur über Augustin, besonders die ausländische, bespricht und damit zeigt, wieviel immer noch über diesen Riesen gearbeitet werden kann und muß.

Einen breiten Raum nehmen die Ausführungen B.s über Augustin und den Neuplatonismus ein. Der Neuplatonismus, und nicht nur bei Augustin, ist ja jetzt modern. Aber ich glaube, über den Neuplatonismus Augustins kann jetzt noch nicht das entscheidende Wort gesprochen werden, sondern erst dann, wenn genaue Untersuchungen über die einzelnen Schriften Augustins und ihren Inhalt angestellt worden sind; und davon sind wir noch weit entfernt. Wenn B. von einem Bekenntnis Augustins zum punischen Nationalismus spricht, so wolle man dagegen meine Ausführungen a. a. O., S. 146f. vergleichen. So oft man sich mit Augustin beschäftigt, so sieht man — das beweist auch die Schrift von B. — Aufgaben über Aufgaben, die dieser Titane an der Grenzscheide zweier Welten den kommenden Geschlechtern zu stellen vermochte.

Berlin-Friedenau. *Hans Becker.*

Mittelalter und Renaissance

Friedrich Zoepfl, Deutsche Kulturgeschichte. 1. Bd. Vom Eintritt der Germanen in die Geschichte bis zum Ausgang des Mittelalters. Mit einer Farbentafel und 279 Textbildern. Freiburg i. B. Herder & Co. 1928. XXVI und 580 S. Lex.-8°, 20.— M.; in Leinwand 23.— M.

Da dieses Buch kein eigentlich gelehrtes Werk ist, sondern sich an die gebildeten Laien und die studierende Jugend wendet, sei es hier nur kurz angezeigt ohne eingehende Besprechung. Eine solche müßte wohl als erstes wieder die alte Frage aufwerfen, was eigentlich Kulturgeschichte sei. In der Hauptsache beschäftigt sich der Verf. mit der materiellen Kultur der Deutschen im Mittelalter, er sieht sich aber doch genötigt, auch streckenweise die Literatur-, Kunst- und Kirchengeschichte mit einzubeziehen. Ob das in genügendem Maß geschehen ist, ob nicht auch andere Gebiete — ich denke etwa an Rechts- und Verfassungsgeschichte — ausführlicher und konsequenter hätten beigezogen werden müssen, hängt von der Antwort ab, die man auf jene Frage gibt. Stichproben, die ich gemacht habe, zeigen, daß der Verf. in seinem Rahmen mit Hilfe der offenbar recht sorgfältig und umsichtig benutzten Literatur eine zuverlässige Darstellung gegeben hat. Man wundert sich aber doch, daß in dem reichen Literaturverzeichnis unter „Religion und Kirche" ein grundlegendes Werk wie die Kirchengeschichte Deutschlands von A. Hauck fehlt. Wie man, ohne dieses Werk zu Rate zu ziehen, die kirchlichen und religiösen Zustände schildern kann, bleibt mir eine Frage. An Einzelfragen ließe sich natürlich eine endlose Auseinandersetzung anknüpfen. Die Ausstattung ist sehr gut; unter den Bildern sind eine Reihe bisher nicht veröffentlichter, die der Verf. — wenn ich recht berichtet bin, Nachfolger G. Grupps an der fürstlich öttingisch-waller steinischen Bibliothek in Maihingen — aus den reichen Schätzen der Maihinger Bibliothek beisteuern konnte.

Tübingen. *H. Dannenbauer.*

F. M. Powicke, Stephen Langton. Being the Ford Lectures delivered in the University of Oxford in Hilary Term 1927. Oxford (Clarendon Press, Humphrey Milford[1]) 1928. VIII, 227. Sh. 15/— net.

Dieses bedeutende Buch des bekannten Historikers an der Universität Manchester[2] ist keine Biographie, sondern eine Monographie. Es ist keine Darstellung des Lebens Erzbischof Langtons (1165—1228), sondern eine — wie das Vorwort sagt — infolge des Vorlesungscharakters noch längst nicht erschöpfende Untersuchung der wichtig-

[1]) Oxford University Press, Clarendon Press und Humphrey Milford, die man auf verschiedenen englischen Büchern als Verlag angegeben findet, sind dasselbe Unternehmen.

[2]) Inzwischen ist P. auf einen der großen historischen Lehrstühle Oxfords berufen worden.



sten Probleme des Lebens und Wirkens dieses hervorragenden Theologen und Kirchenmannes. Das Werk ersetzt daher die knappe aber zuverläsisge Biographie L.s im „Dictionary of National Biographie“ von Miß Norgate nicht, vielmehr erscheint es mir wie ein Kommentar dazu. Es ist sehr sorgfältig gearbeitet und fast druckfehlerfrei (S. 134 fehlt c in concilio; S. 135 steht that statt than).

Im 1. Kapitel vermag der Verf. auf die Frage, welcher von den vielen Familien seines Namens L. entstammt, eine im wesentlichen einleuchtende Antwort zu geben und schildert die mittelalterliche Welt, in der L. aufwuchs, mit lebendiger Einfühlung. L.s Studien- und Lehrzeit in Paris (ca. 1180—1206) — Oxford fing damals eben erst seinen wissenschaftlichen Betrieb an — fällt in die Jahrzehnte des Zusammenschlusses der Pariser Schulen zur Universität. Der Verf. rekonstruiert diese Zeit sehr eindrücklich mit Hilfe von späteren Statuten und allerlei zeitgenössischen Zeugnissen, sowie des Schrifttums L.s und seiner Lehrer und Kollegen, außer für das Letztere im wesentlichen auf den Forschungen Denifles und Rashdalls fußend. (Warum ist Denifles grundlegendes Buch: „Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400“ nicht zitiert, sondern nur seine Einleitung und Anmerkungen zum „Chartularium Universitatis Parisiensis“?) In diesem Kapitel (2), sowie im nächsten (3) wird zum erstenmal die Stellung L.s innerhalb der Scholastik, besonders sein Verhältnis zu Petrus Cantor, Petrus Comestor, Petrus von Poitiers, Praepositin u. a. dargestellt — im wesentlichen auf der Grundlage der Forschungen Grabmanns (Gesch. der scholast. Meth.) — was bisher von den wenigen Darstellern seines Lebens versäumt wurde. Doch will P. hierin ausdrücklich (S. 62) den Dogmenhistorikern nicht vorgreifen. Er versteht es aber ausgezeichnet, L.s Abhängigkeiten aufzuweisen, und zum Teil auch sein damals hohes theologisches Ansehen begreiflich zu machen. In der zu jener Zeit akuten Spannung zwischen den Scholastikern, die in der Nachfolge des Lombarden und mit Hilfe der Dialektik zur Systematik strebten, und den Exegeten und „praktischen“ (d. h. damals Moral-) Theologen, wird L. mit Recht zu den Letzteren gezählt. Doch kann man wohl kaum mit P. aus der Inkonsequenz L.s, der den Lombarden als „Magister“ schlechthin zitiert und sich manchmal in dialektische Spitzfindigkeiten verliert, schließen, daß jene Spannung von Grabmann überspannt worden sei (S. 54 und 55). — Die bisher vernachlässigten Forschungen über Langtons exegetische Werke (S. 39f.) und seine Predigten (S. 41—45) werden durch P. mit einigen wertvollen Hinweisen eingeleitet. Das Vorwort stellt hierüber wie über einige andere Gebiete eingehendere Untersuchungen des Verfassers sowie einer von ihm dafür bereits interessierten Anzahl junger Forscher in Aussicht. — Im Zusammenhang mit der wohl seit S. Berger und Hch. Denifle nicht mehr bestrittenen Tatsache, daß die heute gebräuchliche Kapiteleinteilung der Bibel auf L. zurückgeht, taucht eine Anzahl Probleme auf, die man gern hier bereits ausführlicher erörtert sähe (S. 35—39). Wenn z. B. Mangenot im Dict. de la Bible (II, 564) erwähnt, J. P. P. Martin habe in dem von P. zitierten Werk eine Bibelhandschrift mit der Einteilung L.s mitgeteilt, so vermißt man, daß dies erwähnt und die Echtheitsfrage gestellt wird. (Warum ist in dem Literaturverzeichnis S. 35, Anm. 1 nicht die frühere Schrift Bergers „De l'histoire de la Vulgate en France“, 1887, genannt, in der zuerst auf die Langtonsche Kapiteleinteilung hingewiesen ist [S. 10—12] und zwei von P. später genannte Manuskripte mitgeteilt sind, da das zitierte Werk seine Darstellung vor der Zeit L.s abbricht und diesen daher nur zweimal kurz erwähnt? Man vermißt hier auch den Aufsatz Denifles, auf den schon im Text Bezug genommen ist, während er erst zwei Seiten später zitiert wird.) Die Diskussion ist jedoch durch einige die Ergebnisse Denifles bestätigende Beobachtungen des Verfassers entschieden weitergeführt worden. — Interessant sind seine Ausführungen über L. als Dichter, doch sind mir nicht mit dem Verf. alle Zweifel daran verschwunden, daß wir L. das wundervolle „Veni sancte spiritus“ verdanken. Die Verfasserschaft Innozenz' III. ist doch auch durch einen Zeitge-

nossen bezeugt, und kann man dem nüchternen und praktischen L. wirklich eine Dichtung von solch hohem Schwung zutrauen? Immerhin ist die bereits von F. J. E. Raby (in: A History of Chr. Latin Poetry, Oxford 1927, p. 343 — einem sehr interessanten Buch! [s. o. S. 110]) aufgestellte Vermutung, daß Innozenz das Gedicht in Paris von seinem Freund L. übernommen haben könnte, so daß es der St. Gallener Mönch durch ihn kennen lernte, nicht unwahrscheinlich. Doch kann die von P. angeführte Tatsache, daß die Sequenz zur musikalischen Tradition von Notre Dame gehört, auch für die Verfasserschaft Innozenz' angeführt werden. — Die im 3. Kapitel gegebene Darstellung der „Questiones", des dogmatischen Hauptwerks L.s, führt zweifellos über das von Grabmann Mitgeteilte hinaus. Im Appendix III sind zudem ausführliche Mitteilungen über den Handschriftenbestand gemacht, und weitere Untersuchungen sind in Aussicht gestellt. Auf den hier mitgeteilten Forschungen beruht die originale Bedeutung des P.schen Buches, da der Verf. durch die Kenntnis der Gedankenwelt L.s wichtige Aufschlüsse über seinen Zusammenhang mit anderen Scholastikern, vor allem aber über die inneren Motive seiner Kirchenpolitik gewonnen hat.

So erhebt sich denn die Darstellung erst zu voller Höhe in den drei letzten Kapiteln, in denen über den Kampf König Johanns „ohne Land" mit Innozenz III. (Kapitel 4) und seinen Baronen, der daraus resultierenden Magna Charta (Kapitel 5) und der Reorganisation des englischen Kirchentums durch den endlich in den letzten zehn Jahren seines Lebens zu voller Auswirkung seines Amtes zugelassenen Erzbischof von Canterbury (Kapitel 6) gehandelt wird. Wie sein Landsmann und Historiker ist auch der Engländer L. erst hier auf der Höhe seines Könnens. Zwar sagt P. selbst, daß seine Forschungen in den Haupttatsachen zu keinen eigentlich neuen Ergebnissen geführt hätten (S. 111 f.), aber er hat etwas viel Bedeutenderes erreicht: ein wirkliches Verständnis der komplizierten Zusammenhänge, aus denen das Grundgesetz der englischen Verfassung (Magna Charta 1215) und die gesetzlichen Grundlagen der anglikanischen Kirche (Beschlüsse des Nationalkonzils zu Osney 1222) hervorgegangen sind. Hier wird zum erstenmal voll zur Darstellung gebracht, daß diese bedeutsamen Ereignisse im wesentlichen auf die Initiative L.s, des großen Mannes in großer Zeit, zurückzuführen sind, und man lernt seine schwierige Vermittlungsstellung zwischen König, Papst und Adel in ihrer Notwendigkeit verstehen. Das Verständnis dieses echt englischen Kirchenmannes macht es aber auch leichter, die großen Anglikaner der englischen Reformation und der weiteren englischen Kirchengeschichte bis herab in die gegenwärtige Prayerbook-Kontroverse zu begreifen: Ihr Wesen zeigt immer wieder die für uns erstaunliche Verbindung von politischer Klugheit und lebendiger persönlicher Frömmigkeit, von echtem Patriotismus und universalkirchlichem (ökumenischem!) Bewußtsein. — Die Bedeutung des Powickeschen Buches liegt darin, daß hier einem der hervorragendsten Männer der Kirchengeschichte, den RE.[3] und RGG.[1] nicht einmal eines Sonderartikels gewürdigt haben, endlich die ihm gebührende Beachtung zuteil wird. Es ist und kann nur ein Anfang tiefergehender Forschungen sein, für die in den 52 Seiten Anhang wertvolles Material veröffentlicht ist, aber es ist ein des Gegenstands würdiger.

Gießen, z. Zt. Oxford. *J. F. Laun.*

Leonardo Bruni Aretino, Humanistisch-philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe, hrsg. und erläutert von Hans Baron. (Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, hrsg. von Walter Goetz, 1. Band.) Veröffentlichungen der Forschungsinstitute an der Universität Leipzig. Institut für Kultur- und Universalgeschichte. Leipzig, B. G. Teubner, 1928. XL, 243 S. Geh. 8.— M., geb. 10.— M.

Mit dem vorliegenden 1. Band beginnt eine Sammlung der Quellen unter Leitung des Herrn Professor W. Goetz. Ohne Zweifel wird die Renaissance-

forschung hierdurch wesentlich gefördert, besonders die Geschichte der Frührenaissance. Mit vollem Recht beruft sich Herr Prof. Goetz auf die ausgezeichnete Arbeit des jung verstorbenen russischen Renaissanceforschers, Professor der Moskauer Universität Korelin, der in seinem Buche die bis jetzt unedierten Schriften der italienischen Humanisten der Frühperiode zum erstenmal beschrieben und damit die Notwendigkeit der Veröffentlichung dieses riesigen Materials klar gezeigt hat. Die von Herrn Prof. Goetz in Aussicht genommene Handschriftenausgabe verspricht die Veröffentlichung so interessanter Schriften wie Gianozzo Manettis „De dignitate hominis", einen Neudruck Joachims von Fiore u. a. m. Der 1. Band der geplanten Sammlung ist ein durchaus glücklicher Beginn. In fleißiger Arbeit hat Herr Dr. Baron eine interessante Auswahl der Schriften Brunis getroffen. Brunis Einstellung zu den verschiedenen Zeitfragen der Philosophie, der Philologie, der Pädagogik, sein Verständnis für die neu verstandene, humanistische Bildung tritt aus dem von Baron zusammengestellten Text klar hervor. Besonderes Verdienst des Herausgebers ist die Veröffentlichung der bis jetzt unedierten Schriften Brunis, seines pädagogischen Programms „De studiis et litteris" und seines moral-philosophischen Traktats „Isagogikon moralis disciplinae". Ausführliche kritische Erläuterungen bezeugen das Kennen und das Können des Herausgebers. Wäre es das einzige Ziel der Ausgabe „einen lesbaren und handlichen Band, der im akademischen Unterricht Verwendung finden kann" (S. XXXVIII), herauszugeben, so könnte man wohl kaum einen nennenswerten Einwand zu der Textauswahl machen. Da aber die große, von Baron geleistete Arbeit mehr gibt und nicht nur dem akademischen Unterricht, sondern auch dem wissenschaftlichen Erkennen Brunis dient, so möchte ich zu Barons Auswahl der Brunischen Schriften folgendes bemerken. Erstens sei erwähnt, daß das von Baron veröffentlichte Material keineswegs das erschöpft, was in den Archiven an Handschriften Brunis vorhanden ist. Der Herausgeber nutzt nur die Archive von Rom und von Florenz, die Chemnitzer Stadtbibliothek und die Berliner Staatsbibliothek aus. Die Handschriften, die in den anderen Archiven und Bibliotheken vorhanden sind, konnte er leider nicht zum Vergleich und zur Vervollständigung des Textes heranziehen. Auch das ihm zugängliche Material ist nicht im vollen Maße in dem vorliegenden Buche wiedergegeben. So z. B. schließt er aus seinem Buche Brunis Traktat „De militia" aus und weist ihn einer anderen Veröffentlichung derselben Sammlung zu. Vielleicht wäre es aber zweckmäßiger, alle die von Bruni stammenden Schriften in einen Band zu bringen. Dagegen scheint mir der Neudruck von Brunis „Le vite di Dante e di Petrarca" und von zwei seiner Gedichte: „Canzone morale" und „Canzone a laude di Venere" als einigermaßen überflüssig — die gegebenen Textvarianten sind von keiner allzugroßen Bedeutung. Doch wird Barons Arbeit schon durch den Druck der zwei erwähnten wichtigen Traktate Brunis („De studiis" und „Isagogikon") vollkommen gerechtfertigt. Wichtig ist auch die vom Herausgeber zusammengestellte Chronologie der Briefe Brunis und die darauf sich stützende Zeitfolge anderen Schriften Brunis. Bei der Zusammenstellung der Chronologie der Briefe nutzte Baron die seit dem Jahre 1904 abgefaßte, doch bis jetzt unveröffentlichte Arbeit des Herrn Prof. Luiso (Lucca): „Studi sul'Epistolario di L. Bruni" (mit Genehmigung des Verfassers) in reichem Maße aus. In der „Einleitung" charakterisiert Baron kurz Brunis Stellung inmitten des Florentiner Bürgerhumanismus.

Berlin. *I. Pusino.*

Reformation

Karl Bauer, Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Deutschen Reformation. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1928. X, 159 S. 9.60 M.

Bauer sieht sich veranlaßt, der unter „bestimmten theologischen und kirchlichen Tendenzen der Gegenwart" stehenden herkömmlichen Behandlung der Anfänge der Reformation ernste historische Wissenschaft entgegenzusetzen, der „Lutherromantik" mit ihrem modernisierenden, subjektivierenden Lutherbild, das darauf stehe, „daß Luther Mönch gewesen ist und daß er Anfechtungen gehabt hat" (VII), den „Objektivismus" Luthers, daß er als Professor „ganz unvermerkt" aus der verantwortungsbewußten Auffassung seines Amtes durch sein wissenschaftliches Gewissen und seine neue Hermeneutik von der Wittenberger Theologie zur Wittenberger Reformation geführt worden sei. Den Reformator als Doctor biblicus — somit gehöre er vor allem in die Wissenschaftsgeschichte — habe die zünftige Reformationsgeschichtschreibung zu sehr vernachlässigt.

So ergibt sich erst vom Standpunkt Bauers aus — dem ich allerdings wesentliche Neuheit nicht zuerkennen kann, soweit er mir richtig zu sein scheint — das geschichtlich zutreffende Verständnis des Beginns der Reformation. Verfasser setzt beim Jahre 1512 ein, kennzeichnet die Wittenberger Theologie bis zum Eintritt Luthers (Staupitz, Polich. Amsdorf, Karlstadt, Trutfetter, der Mag. Luther als Vertreter der via mod. 1508/09, Lehrbücher), und dann die von Luther ausgehende Wandlung. Allmählich ringt sich der doctor in biblia vom vierfachen Schriftsinn zum sensus litteralis durch, nicht im Sinn humanistischer Philologie, sondern zur practica der Bibel; „Luther hat seine hermeneutische Methode aus dem gelegentlichen Gebrauch gelernt, den Staupitz ihm gegenüber im seelsorgerlichen Gespräch von einzelnen Schriftstellen machte" (S. 22, vgl. S. 145). So kommt er dazu, Wortsinn und Christus in bedeutsame Verbindung zu bringen, „als Verfasser der Psalmen Christus anzusehen". Vollständig ausgebildet, begegnet die neue Hermeneutik in der zweiten Psalmenvorlesung. Luther empfindet sie als Befreiung aus innerer Not; das „Turmerlebnis" besteht zuletzt (nur) in der durch Augustin vermittelten Einsicht in paulinischen und biblischen Genetivgebrauch. Zur neuen Hermeneutik tritt der antipelagianische Augustin hinzu, Gregor von Rimini und die „deutsche Mystik" (Staupitz, Tauler, Deutsch Theologia). In der durch diese Größen gekennzeichneten Theologie sieht Luther das Mittel zur Reformation, die mit einer Studienreform einzusetzen habe: sein Brief an Trutfetter — Ego simpliciter credo, quod impossibile sit ecclesiam reformari, nisi funditus canones, decretales, scholastica theologia, philosophia, logica, ut nunc habentur, eradicentur et alia studia instituantur; atque in ea sententia adeo procedo, ut quotidie Dominum rogem ... ut rursum Bibliae et S. Patrum purissima studia revocentur — bildet den Angelpunkt der Reformationsauffassung Bauers. Zusammen mit den schnell gewonnenen Gesinnungsgenossen in der Wittenberger Fakultät geht Luther von Disputation zu Disputation, auch in seinen Vorlesungen, über zum Angriff auf die Scholastik; wo er auf Widerstand oder auf die Unmöglichkeit einer Verständigung stößt, handelt es sich im Grunde stets um die neue Hermeneutik (S. 59 Eck, S. 63 Erasmus, S. 129 Dölsch, S. 147 die Züricher). Die neue Theologie wendet sich dann Fragen des kirchlichen Lebens zu (Heiligenverehrung, Ablaß), wobei Luther vielfach allein gelassen wird; das hat zusammen mit der nunmehr ganz folgerichtig angewendeten neuen Hermeneutik (Op. in psalmos) ihn der mönchischen, zur Autorität sich hinwendenden humilitas entnommen, wie etwa gleichzeitig das Bekanntwerden mit der Geschichte ihn aus dem zweiten Kennzeichen seines „Übergangsstadiums", aus der Gelassenheit der Mystik heraussetzt. So wird er

Reformator an der römischen Kirche und gegen den Papstantichrist. In Wittenberg führt man die Studienreform im Sinn der neuen Theologie durch und stellt Griechisch (Melanchthon) und Hebräisch (Aurogallus) in den Dienst jener Hermeneutik, drängt die Scholastik zurück. Das ist auch Reformation schlechthin im Sinn der Wittenberger (Beweis: Melanchthons ecclesiam esse . . . coetum similem scholastico coetui!). Die Bewegung greift weiter: der Publizist Luther wendet sich mit seiner Kritik der Kirche vornehmlich an Kaiser und Adel, stets vom sensus litteralis der Schrift ausgehend. Eine „Scheidung der Geister" ist die Folge: Staupitz bleibt in der Mystik stecken und vermeidet jede bestimmte Stellungnahme; die gleiche Mystikerhaltung führt Karlstadt zum Radikalismus; Luthers Werben um Bundesgenossenschaft der Humanisten begegnet einem vorsichtigen Abrücken der Umworbenen (Reuchlin, Zasius, Mutian, Erasmus, Crotus Rubeanus) — abgesehen von Melanchthon und Jonas.

Der Kern der Reformation ist also die neue Hermeneutik — die in ganz enge Beziehung auch zur humanistischen Losung: ad fontes gesetzt wird (S. 95) —, die entschlossene Geltendmachung des paulinischen Evangeliums, unterstützt durch die aus der Bekanntschaft mit der Geschichte sich ergebende Wendung gegen Rom. „Die Reformation auf den Mönch zurückzuführen, der seine persönlichen Erfahrungen als normal und normativ angesehen haben soll, heißt das historische Bild verzeichnen, denn den Mönch hinderte die oboedientia an jedem ernstlichen Versuch, gegen das kirchliche Lehramt vorzustoßen (S. 151)."

Die anregende, stellenweise auch handbuchartig sorgsame Darstellung der Wittenberger Theologie und des Professors Luther bereichert unser reformationsgeschichtliches Schrifttum vornehmlich durch die folgerichtige Durchführung der z. T. „neuen" Auffassung, in die das Werden der Reformation und des Reformators gerückt wird. Auf eine Auseinandersetzung in Einzelheiten muß diese Anzeige verzichten; manches wäre zu berichtigen und zu bemängeln (z. B. hat der Verfasser die wichtigen Arbeiten Boehmers zur ersten Psalmenvorlesung und zum 10. Dezember 1520 nicht berücksichtigt; daß von Staupitzens Bildungsjahren „nichts bekannt sei" [S. 4] ist ein zum Teil seit 1895 veraltetes Urteil). Viel bedenklicher ist jedoch, daß die der herkömmlichen gegenüber „neue" Beleuchtung eben neu ist zum Großteil infolge einer starken Einseitigkeit, die in gewissem Sinn einer Anwendung jener verhängnisvollen Scheidung von Theologie und Religion (= Frömmigkeit) entspringt. So urteilt B. ungerecht und schief über alles Begreifenwollen der Reformation von der religiösen Selbstbewegung des jungen Luther aus, das gerade in letzter Zeit sich auch mit der Frömmigkeit des Theologen, des Studenten und Dozenten Luther befaßt hat. Jene Einseitigkeit tut aber auch den von ihr herangezogenen Quellen Gewalt an: etwa wenn dort kein „Subjektivismus" im Sinn religiösen Erlebens vorliegen soll, wo Luther für den Exegeten die conformitas des Affekts mit der Schriftstelle fordert; daß er „von seiner persönlichen Erfahrung völlig abstrahieren" konnte und die Erfahrung eines anderen Christen für „durchaus überzeugend und ausreichend" — und nicht für einen Notbehelf, erträglich dadurch, daß Augustin jener Christ ist — hielt, das will die angezogene Stelle (WA. III, 549) z. B. gerade nicht sagen. Wie die antipelagianischen Schriften Augustins Luther erst ein wirkliches Augustin-Verständnis erschließen konnten, wenn sie nicht gewissen persönlichen Erlebnissen von grundlegender Bedeutung begegneten, ist mir unerfindlich. B. gerät offenbar von dem einen mit Recht verurteilten Extrem aus jener Trennung von Theologie und Religion — Hausrath u. a. mehr — in das andere, behält aber auch dadurch das Verdienst, die Sache selbst nicht unwesentlich gefördert zu haben.

Rostock. *Ernst Wolf.*



M. Burgdorf, Der Einfluß der Erfurter Humanisten auf Luthers Entwicklung bis 1510. Leipzig, in Komm. b. Dörffling & Franke, o. J. (1928). 141 S. 3.50 M.

Dieser gekürzte Abdruck einer (offenbar stark von Kalkoff beeinflußten) Diss. (Breslau, Philos. Fak., 1925) — was auch Stil und Manier verraten — konstruiert unbeschwert von den Problemen, die die Spätscholastik in theologischer Hinsicht aufgibt, und nach einer kurzen Untersuchung des Erfurter Humanismus sowie des „ordo Mutiani" nicht recht überzeugend und auch nicht immer hinreichend streng und richtig in der Beweisführung den humanistischen Freundeskreis um Luther vor 1505 in der Porta coeli! (ohne wirkliche Erledigung von Biereyes Gegenargumenten.) Besondere Bedeutung schreibt der Verf. dem Angriff Wimpfelings auf die Augustiner zu, der bereits Luthers Klosterwahl in ein neues Licht rücke. Einerseits (auch durch Wimpfeling) mit den Schäden des Mönchtums bekannt, anderseits durch das votum coactum gebunden entscheide sich Luther für den Erfurter Augustinerkonvent wegen der Beziehungen von Humanisten-Familien (Lang und Eberbach) zu ihm und weil Staupitz eine auf Tübingen zurückweisende humanistenfreundliche Richtung im Orden vertrete. Umgekehrt legen die Obskuranten im Konvent — Paltz — dem durch Poeterei und Gräzismus verdächtigten Magister „mit besonderer Genugtuung ... bis zur äußersten Grenze" (91) demütigende Proben auf. Auch das durch Staupitz geförderte, satzungsgemäße Bibelstudium Luthers, das ihn von den Ordensgenossen unterscheidet, gilt als „Symptom des Gegensatzes zwischen humanistischer und obskurer Richtung" (95); Langs Eintritt stärkt jene.

Die theologische Einwirkung des antischolastischen Humanismus im besonderen lasse sich aus der reformatorischen Art der Randnoten Luthers zu den Sentenzen und zu Schriften Augustins ablesen: scharfe, aus dem Ockhamismus nicht erklärbare Ablehnung der Scholastik (WA. IX, 29) und sichere Hinwendung zum „Biblizismus" (IX, 46) zunächst in humanistischem Sinn — beides wurzelt nach B. in Luthers vormönchischem Studium —, aber noch nicht Aneignung des mönchsfeindlichen neuen sittlichen Ideals, wenn schon Wimpfeling die Hochschätzung mönchischen Lebens erschüttert. Anregungen rein philologischer Art, auch zur Textkritik (IX, 6), durch den Humanismus stehen erst an zweiter Stelle. Später nehme Luther, dessen Erkenntnis „sich noch nicht selbständig fortentwickeln" konnte, auch das kirchliche Reformprogramm des Humanismus auf, in allem folgerichtiger und entschiedener. Dadurch schaffe er dem Humanismus wiederum Freiheit und danke ihm so für die nur durch den Geist des Humanismus erklärbare Loslösung aus der Scholastik.

Die Beschränkung auf einen Bericht rechtfertigen sein Gegenstand und die Beurteilung der vorliegenden Schrift: sie fördert die Erforschung der Anfänge Luthers weniger durch einige neue oder berichtigende Einzelfeststellungen als vielmehr durch den dringlichen Hinweis auf auch von ihr selbst noch keineswegs befriedigend gelöste Fragen des Verhältnisses Luthers zum Humanismus. Die Beilage bringt drei bemerkenswerte Briefe P. Eberbachs an Joh. Lang (Verf. schreibt stets Lange) aus der Coll. Camerariana, vol. XVI der Staatsbibliothek München.

Rostock. *Ernst Wolf.*

Joachim Zimmermann, Thomas Münzer. Ein deutsches Schicksal (Deutsche Lebensbilder). Berlin, Ullstein, 1925. 207 S. und 8 Tafeln.

Das in der Reihe der deutschen Lebensbilder erschienene Buch ist kein wissenschaftliches Buch in des Wortes eigenster Bedeutung. Es sieht ab von jedem wissenschaftlichen Apparat; nicht einmal in einem Nachtrage fand irgendein Hinweis auf die ja recht verstreute Literatur über Müntzer Platz. Und auch eine klare Stellungnahme zu den namentlich von Holl und Boehmer in den Vordergrund gerückten theologischen Problemen in Müntzers Leben würde man

vergeblich suchen. Trotzdem gebührt diesem Buche eine Stelle gerade auch in den Büchereien der Theologen und Kirchenhistoriker. Denn Zimmermann bemühte sich, nicht nur auf dem breit und doch in kurzen gut unterrichtenden Sätzen hingeworfenen Untergrunde der ganzen Reformationsgeschichte die Gestalt seines Helden sich abheben zu lassen. Was viel mehr noch den Wert des Buches ausmacht, ist die niemals unterlassene Konfrontation Müntzers und Luthers, bei der die Persönlichkeit Müntzers noch viel mehr individuelle Färbung erhielt, als es nach den, wie man nie vergessen darf, im allgemeinen spärlichen Nachrichten über sie sonst möglich gewesen wäre. Diese Konfrontation erfolgt unter stärkster Anführung der Quellen selber; ihre wörtliche Wiedergabe belebt das Bild in der instruktivsten Weise. Die Gefahr, daß die Objektivität bei dieser Art der Schilderung zu ungunsten Müntzers Schaden leide, scheint mir dadurch eben vermieden. Anderseits wird dabei deutlich, wie sehr der Ausgang Müntzers in seiner eigenen, nicht eben erfreulichen Persönlichkeit begründet war. Es versteht sich von selbst, daß in dieser Biographie mehr als der Theologe der Volksmann Müntzer im Mittelpunkte steht. Überhaupt scheint mir — und deshalb stimme ich Zimmermanns Stellungnahme zu — bei dieser doch niemals nur sachlich interessierten Persönlichkeit mit ihrem brennenden Ehrgeiz und ihrer durch Luthers Erfolge bis zum Haßgefühl gesteigerten Scheelsucht die theologische Einstellung nicht zu stark betont werden zu dürfen, wenn sie gewiß auch das Geheimnis seiner Wirkung auf breite Massen erklärt. Was ihn erst recht zum Volksführer und Volksverführer stempelte, war doch das immer zur Schau getragene Mitleid mit den Armen und Gedrückten, die Aussicht, die er eröffnete, auf seinem Wege der Reformation rascher und vollkommener eine Besserung aller Verhältnisse herbeiführen zu können. Und eben das Allerpersönlichste an ihm, sein Ehrgeiz, selber eine Rolle zu spielen, und seine nahe an Feigheit streifende, alles hinwerfende Mutlosigkeit im Augenblick höchster Gefahr erklärt mehr als seine theologische Position seinen Ausgang. — Das Buch ist außerordentlich flüssig und lebendig geschrieben und erfreut durch eine Tiefe, die den Wunsch entstehen läßt, daß es nach seiner Absicht ein wirkliches Volksbuch werde. Denn nur, wenn solche Vorstellung von Müntzer sich allgemein einbürgert, kann, um mit einem von Zimmermann zitierten Worte Jakob Burckhardts zu schließen, „was einst Jubel und Jammer war, nun Erkenntnis werden", fruchtbar für alle Zeiten.

Königsberg i. Pr. *W. Stolze.*

Johannes Eck, Explanatio psalmi vigesimi (1538). Herausgegeben von Dr. Bernhard Walde, Hochschulprofessor in Dillingen a. D. (= Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung 13.) Münster i. W., Aschendorf, 1928. LXIV u. 101 S. 5.75 M.

Diese (recht weitschweifige) Erklärung des 20. Psalm (nach der Zählung der Vulgata, nach der Lutherbibel ist es der 21.) ist aus einer Vorlesung über die Psalmen 3—20 erwachsen, die Eck 1533/34 gehalten hat und deren Scriptum in einer Hs. der Münchner Universitätsbibliothek noch erhalten ist. Eck hat diesen Psalm ausgewählt, weil er ihn „als direkte messianische Weissagung des Propheten David" aufgefaßt hat. Die Form der Vorlesung ist beibehalten. Die Explanatio hat am 14. Februar 1538 die Presse des Alexander Weißenborn in Augsburg verlassen. Der besondere Wert der ungemein sorgfältigen Zutaten des Herausgebers besteht darin, daß sie auf die Quellen, die Bibliothek, die Kenntnisse und die Arbeitsweise Ecks helles Licht werfen. In den Anmerkungen werden die Ausführungen Ecks, soweit möglich, quellenmäßig belegt, und in der Einleitung werden die Texte, Kommentare, hebräisch-aramäischen Grammatiken und Wörterbücher und scholastischen Werke, die Eck benutzt hat, zusammengestellt. Dabei ist es dem Herausgeber gelungen, die Bibliothek Ecks aus den Schätzen der Münchner Universitätsbibliothek mit Hilfe eines älteren Katalogs

der Ingolstädter Universitätsbibliothek, der eingeklebten Exlibris und handschriftlichen Einträge Ecks größtenteils zu rekonstruieren. Ecks Bibliothek kam nach seinem Tode an seinen Stiefbruder, den nachmaligen herzoglich-bayerischen Kanzler Simon Thaddäus Eck († 1574), von da in die Universitätsbibliothek Ingolstadt, von da nach Landshut und endlich nach München. (Von Luthers Bibliothek scheint nur ein dürftiger Rest, 25 Bücher, erhalten zu sein: Lutherstudien, 1917, S. 247.)

Zwickau. *O. Clemen.*

J. Calvin, Unterricht in der christlichen Religion, nach der letzten Ausgabe bearbeitet und ins Deutsche übersetzt von E. F. Karl Müller, zweite um ein ausführliches Bibel- und Sachregister vermehrte und durchgesehene Aufl., Neukirchen, Kreis Mörs, 1928. 637 S. — brosch. 14.— M.

Es ist ein schönes Zeichen, daß dies Buch eine zweite Auflage erleben durfte; Calvin wird also doch gelesen. Und wer einmal mit Calvin ins AT. gesehen (Buch II, Kap. 10) oder seine Worte über die Summe des christlichen Lebens (III, 7—10) oder auch die über die Obrigkeit (IV, 14) gelesen hat, wird dem Übersetzer Dank wissen für seine selbstlose Arbeit. Daß er kürzte, wird man ihm bei seiner Zielsetzung zugestehen; das Buch gilt dem, der „zu persönlicher Förderung und Belehrung in Calvins Gedankenwelt eingeführt werden möchte". Calvin selber erleichtert diese Arbeit, er zitiert Väter, seine Gegner und die Schrift. Hiervon, von den Schriftworten am wenigsten, strich Müller sehr viel, im Lauf der Übersetzung immer mehr; besonders auch die Kürzungen im vierten Buch gehören zumeist diesem Zitatenkomplex (im weiteren Sinn) an; Calvin selbst geschieht damit wenig Abbruch. Was darüber hinaus wegfiel, ist verhältnismäßig wenig und läßt den Gedankenzusammenhang, soviel ich sehe, tatsächlich unangetastet. — Der Übersehbarkeit des Werks, die M. schon in der ersten Auflage durch gute Abschnittüberschriften gefördert hat, ist nun durch die hinzugefügten Register restlos genug getan (im Sach- und Personenregister trage man nach: Gregor d. Gr. 44). — Die Übersetzung ist schlicht und klar und liest sich im ganzen flüssig, wenn auch manchmal gar zu sehr Nüchternheit erstrebt scheint: S. 296: Schild ... um ... sie (sc. die Geschosse) von den lebenswichtigen Körperteilen abzuhalten — ne ad vitalia penetret (penetrent point iusques au coeur); S. 303: neue Sehschärfe — novam quasi aciem (quasi un oeil nouveau); S. 389: mit Bestandteilen von Hefe vermischt — tamquam aliquid faecis admixtum (comme un vin est corrompu quand il est meslé avec de la lie); S. 447: unverweilten Fußes und mit ganzem Herzen zu Gott laufen — ad eum statim citatis non pedibus sed animis recurramus (que ... incontinent nous courions de coeur a Dieu).

Verhältnis zum Corpus Reformatorum: M. hat hier erfreulicherweise stillschweigend manchen Fehler seiner Vorlage beseitigt. Ich denke an die Bibelzitate, die vom Übersetzer offenbar sorgfältig nachgesehen und z. T. über CR. hinaus nachgewiesen sind. Daß die Zitate in der Regel den Luthertext wiedergeben, geschah wohl im Interesse der Verständlichkeit; immerhin übersetzt Calvin manchmal anders: S. 233, Jes. 26, 19: aber das Land der Toten wirst du stürzen — et terram gigantum detrahes in ruinam; ebenda: über sie (sc. die Einwohner) — contra eum (sc. Gott); S. 412, Tit. 1, 15: sondern unrein ist — quando polluta est (puisque ...); S. 424, Jes. 65, 24: wenn sie noch reden — iam antequam clametis (devant que ...); S. 464, Röm. 9, 20: ja, lieber Mensch — o homo, vgl. Calvins Komm. z. St. — Was sodann die Treue der Übersetzung angeht, so ist bedauerlich, daß eine durchgesehene Auflage Unsauberkeiten der ersten nicht beseitigt hat; S. 49: Calvin fühlt sich keineswegs so eins mit Cicero über die Auffassung der Religion; S. 114: letzter Satz erscheint als Calvins Satz, ist aber Bernhardzitat; S. 122: „mit einem Rohrstab stolz ausziehen" zerstört das Bild Calvins und macht es lächerlich —

in sublime evehimur (nous eslever au bout d'un roseau); S. 280: daß doch auch Christus einen Anteil daran hat — easdem partes adscribi (dire le semblable de Jesus Christ); S. 318 ist das „weil" in Zeile 12 von oben trotz des nachfolgenden „will" irreführend für quo (afin de); S. 330: seinen Mund decken — tergere (torcher la bouche); S. 411: über jeden Faden stolpern — super transversam quod dicitur festucam incedere (festu de travers. Vgl. CR. 77, 680: Les Papistes auront un proverbe entr'eux pour les bigots qu'ils n'oseroyent marcher sur un festu croisé ... Car il leur semble que c'est marcher sur le croix qu'ils adorent); S. 589: Belehrung und Strafe (im Solonzitat) — praemio et poena (remuneration des bons); ebenda: soll dies dann frommen sowohl wie blutdürstigen Obrigkeiten erlaubt sein? — Quomodo magistratibus et piis simul et sanguinariis esse licet? (comme peuvent les Magistrats, sans offense de pieté, espandre sang humain?). Ich habe die französische Übersetzung von 1560 mit zitiert, um zu zeigen, daß bei einem Blick in sie die meisten Unsauberkeiten geschwunden wären.

Was endlich die Anmerkungen angeht, so kann man wohl streiten, ob Calvins Zitate in einer solchen Ausgabe nachgewiesen zu werden brauchen. Aber nachdem M. es einmal angefangen hat, hätte man doch die Durchführung erwarten dürfen. Statt dessen steht S. 49 der letzte genaue Nachweis, nur S. 319 wird willkürlich plötzlich noch einmal Platos Phaedon genannt; dabei sind es ringsum der Zitate viel. Erläuternde Anmerkungen beschränken sich auf das Allerauffälligste und hätten z. T. bei gleichem Raum sorgfältiger sein können (vgl. die Anmerkung über die Novatianer S. 498 mit der über die Donatisten S. 550 oder Osianders „katholisierende Rechtfertigungslehre" S. 375). Anderseits hätte angemerkt werden dürfen, daß es in der Theologiegeschichte einen Menschen mit Namen „Manichaeus" nicht gibt (S. 249), ebenso, daß Calvin (S. 202) 1 Kor. 16, 2 falsch auslege, was außerdem noch durch das folgende „Dabei verließ man" fast unkenntlich gemacht ist. So wie der Anmerkungsapparat jetzt ist, ist er jedenfalls unbefriedigend und kann einen Vergleich mit der etwa gleichen Zielen dienenden Berliner (früher Braunschweiger) Lutherausgabe schwerlich aushalten.

Wenn das kritisch Bemerkte den Leser des Buchs veranlaßt, das Fehlerhafte für sich zu verbessern, so ist der Zweck meiner Bemerkungen erreicht.

Konstanz. *E. Mülhaupt.*

Wilhelm Jannasch, Geschichte des Lutherischen Gottesdienstes in Lübeck. Von den Anfängen der Reformation bis zum Ende des Niedersächsischen als gottesdienstlicher Sprache (1522—1633). Leopold Klotz Verlag Gotha 1928. XIV u. 194 S., steif brosch. 8 M.

Da die vorliegende Schrift den lübeckischen Gottesdienst nur bis 1633 behandelt, zerfällt sie naturgemäß in zwei Teile: 1. Grundlegung des lutherischen Gottesdienstes in Lübeck im 16. Jahrhundert durch Bugenhagens Kirchenordnung und deren Durchführung und 2. Gottesdienst in den Jahrzehnten des Niederganges der niedersächsischen Kultussprache.

Bei der Behandlung des ersten Teiles kommt es im wesentlichen auf die Beantwortung der Frage an, wieweit Bugenhagens Kirchenordnung von 1531 mit ihren drei Arten von Gottesdiensten: „Messe" (mit Credo nach der Predigt, keine Spendeformel), reine Predigtgottesdienste und Horen (Metten und Vespern) auch durchgeführt, bzw. wieweit sie namentlich durch die Lauenburger KO. von 1585 (Evangeliumverlesung vor der Predigt, auch Credo vor der Predigt), verfaßt von dem Lübecker Superintendenten Pouchenius, beeinflußt ist.

Bei dieser Gelegenheit erfahren auch Bugenhagens liturgische Anschauungen eine neue Beleuchtung. Wertvoll ist die bis ins einzelne gehende Beschreibung der Lübecker Gottesdienste im 16. Jahrhundert mit ihren zum Teil sehr konservativen Gebräuchen und schonender Behandlung der Inneneinrichtung der

Kirchen. Noch 1619 hatte die Marienkirche zwei Monstranzen. Die Altarbücher des 15. Jhd.s wurden für den Gesang der Kollekten und Präfationen weiterbenutzt. Die räumliche Trennung des als Sängerempore stehengebliebenen oder neu eingerichteten Lettners und der Hauptorgel kennzeichnet die damals noch vorhandene Selbständigkeit der beiden Klangkörper „Sängerchor" und „Orgel", über deren Wechsel besonders S. 109 ausführlich und recht lehrreich berichtet wird. Wir erfahren ferner, daß allmählich an Stelle der alten Beichtstühle neue treten, die so groß sind, daß eine Familie zusammen Platz darin findet, auch daß der Bilderschmuck blieb, aber bei dem aus evangelischer Zeit stammenden läßt sich auch hier „erneut feststellen, wie das Luthertum, je ferner es seinem Ursprung rückt, desto unvolkstümlicher wird". In bezug auf die Kernfrage, ob die „Messe" selbst nach Bugenhagens Vorschriften gehalten sei, oder ob dessen Ordnung eine Rivalin gefunden habe, zunächst in der Ordnung des ersten Lübecker Superintendenten Herm. Bonnus, kommt J. nach gründlicher Untersuchung zu dem Ergebnis, daß Bugenhagens Ordnung in diesem Punkte in Lübeck keine ernsthaften Wettbewerber gehabt habe. Auch den Einfluß der erwähnten Lauenburger Kirchenordnung darf man nach J.s Untersuchungen, wenigstens für die hier in Frage kommende Zeit, nicht mehr allzu hoch einschätzen. Daß gerade hier bislang immer noch einige Lücken in der Darstellung bleiben, weiß der Verfasser auch sehr wohl.

Der zweite Teil gibt an der Hand eingehender neuer Untersuchungen einen nicht nur dem Liturgen und Kirchenhistoriker, sondern auch dem Germanisten wertvollen Beitrag zur Geschichte der niederdeutschen Sprache. J. weist namentlich nach, wie man, nachdem die Sprache der Lübecker Kanzlei um 1570 hochdeutsch wurde, schon 1576 hochdeutsch predigt, wenn auch noch ausnahmsweise, und 1577 das erste hochdeutsche Gesangbuch erschien, bis 1630 wohl als das Jahr anzusehen sei, wo deutlich werde, daß die niederdeutsche Kultsprache jetzt auch in Lübeck ihrem Ende entgegen gehe. Dies müsse dann als die einschneidendste Wandlung im evangelischen Gottesdienst zwischen Bugenhagen und der Aufklärung angesehen werden. Fortentwicklungen weist diese Zeit sonst nur auf hinsichtlich der Kinderlehre und Ausübung der Kirchenmusik, die dann 1641, als Tunder seinen Sitz an der Marienorgel einnahm, ihrer großen Zeit entgegen ging.

In meiner „Geschichte der Auflösung der gottesdienstlichen Formen" habe ich S. 24 darauf aufmerksam gemacht, daß die wichtigsten Quellen für die Erforschung des gottesdienstlichen Lebens, wie es in Wirklichkeit verlief, nicht so sehr die Agenden oder sonstigen amtlichen Anordnungen sind, sondern vor allem die in den Stadt- und Pfarrarchiven ruhenden zeitgenössischen Aufzeichnungen. Bislang hat man zumeist — begreiflicherweise, denn welche Arbeit könnte wohl mühevoller sein? — nur sehr wenig Untersuchungen dieser Art angestellt. Und das ist nun das große Verdienst der vorliegenden Schrift, daß sie neben den amtlichen Kirchenordnungen auch die zahlreichen Archivalien ausschöpft, wodurch nicht nur manches neu beleuchtet und die bisherigen Forschungsergebnisse berichtigt werden, sondern auch andere Gebiete, wie z. B. Geschichte der niederdeutschen Sprache und die Musikgeschichte mehrfach Ergänzung und Bereicherung erfahren. Möchte es dem Verfasser doch vergönnt sein, nun auch bald die Fortsetzung zu bringen! Möchte er doch auch für andere Städte und Landschaften Anregung zu gleichen dringend notwendigen Forschungen geben!

Hannover. *Paul Graff.*

Neueste Zeit

H. V. Günther, Hans Nielsen Hauge. Norwegens Erwecker. Christophorus-Verlag, Neumünster, 1928. 228 S. 6.— M.

Es ist sehr zu begrüßen und für einen Norweger höchst erfreulich, daß Dr. Günther, Pfarrer der deutsch-evangelischen Gemeinde in Oslo, es unternommen hat, diesen norwegischen Volkserwecker und religiösen Volksheros einem breiteren deutschen Publikum vorzuführen. Es ist um so erfreulicher, als er nicht einfach in den Bahnen der herkömmlichen, von der orthodox-pietistischen Geschichtsbetrachtung ziemlich stark beherrschten Hauge-Tradition wandelt, sondern mehr selbständig und kritisch seine Aufgabe gefaßt hat, um ein realistisches Bild zu gewinnen. Gewiß hat er nicht viel zu den eigentlichen Quellen gehen können. Aber er hat das Material, das in den älteren Hauge-Biographien, besonders der A. Chr. Bangs, ziemlich reichlich vorliegt, selbständig zu werten gesucht, ist der Tendenz zur Schwarz- und Weißmalerei meistens glücklich entgangen und hat im ganzen ein zutreffendes Bild gezeichnet. Um so überzeugender wirkt die offenbare Sympathie, mit der er seinen Gegenstand behandelt. Auch hat er aus seiner fleißigen Beobachtung norwegischer Geschichte und Verhältnisse heraus manches hinzufügen können, was in den älteren Hauge-Biographien nicht steht, und auch so der Hauge-Forschung gedient.

Einen besonderen Wert hat das Buch Günthers, weil es sich nicht nur mit einer Zeichnung Hauges und der ursprünglichen Hauge-Bewegung begnügt, sondern auch die folgende Entwicklung der Bewegung und deren Einfluß auf die neuere norwegische Kirchengeschichte berücksichtigt hat. Das ist eine besonders schwierige Aufgabe, nicht zum wenigsten für einen Ausländer. Denn die Fäden laufen hier sehr ineinander. Aber auch diese Aufgabe hat Pfarrer Günther mit hervorragendem Geschicke gelöst. Dies und jenes Detail, das er vorführt, mag wohl bei genauerer Prüfung zu beanstanden sein, so z. B. daß er Professor Fredrik Petersen ohne weiteres zu einem „altgläubigen" Theologen macht, was nicht zutrifft. Aber im ganzen wird man auch hier der Darstellung volle Zuversicht schenken können, und auch in Norwegen werden ihm viele diese knappe und klare Darstellung besonders danken. Um so mehr können wir das auch in literarischer Hinsicht schöne und fesselnde Buch deutschen Lesern empfehlen.

Oslo. *Andreas Brandrud.*

Hans Kapfinger, Der Eoskreis 1828—1832. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des politischen Katholizismus in Deutschland. München, Dr. Franz A. Pfeiffer Verlag, 1928. XV, 120 S. („Zeitung und Leben", Bd. II.) 5.40 M.

Dr. Kapfingers Untersuchung gibt einen interessanten Einblick in die Anfänge der kirchlichen Restauration. Es handelt sich um einen jener Mittelpunkte katholischer Geistigkeit, die für die Herausbildung eines politischen Katholizismus von größter Bedeutung geworden sind, um den Kreis, der sich in München um Franz v. Baader, Joseph v. Görres, den Mediziner Ringseis und den jungen Döllinger sammelte und von 1828—1832 die Zeitschrift „Eos" zum Sprachorgan für seine politischen Gedanken machte. Es beginnt eine mit philosophischer Gründlichkeit geführte Auseinandersetzung der kirchlichen Restauration mit der liberalen Bewegung der Zeit, die die Politik der bayerischen Regierung unter dem Ministerium Montgelas stark beeinflußt hatte. Dem naturrechtlichen Staatsbegriff der Aufklärung gegenüber betont die „Eos" sehr stark die christliche Grundlage des Staates, sie tritt im Gegensatz zu den neuen demokratischen Ideen für städtische Gliederung des Staatslebens, für Patrimonialherrschaft und Grundherrlichkeit ein, überhaupt für alle persönlich-traditionalen Mächte des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens; und es ist sehr bemerkenswert, mit welcher Klarheit die Männer des Eoskreises der liberalistischen Wirtschafts-

theorie gegenüber das Heraufsteigen der sozialen Frage in ihrer ganzen Schwere vorausgesehen haben. Es handelt sich um den weltanschaulichen Gegensatz zwischen einer religionslosen, auf den individuellen Egoismus gestellten Staats- und Wirtschaftstheorie und dem Versuch im öffentlichen Leben wieder autoritative Bindungen geltend zu machen; und es ist von hier aus zu verstehen, daß auch Evangelische wie der Naturphilosoph G. H. v. Schubert zu den Freunden des Eoskreises gehörten. In kirchenpolitischen Fragen kämpft die „Eos" im Gegensatz zum Staatskirchentum der Aufklärung für die Freiheit der Kirche in Ordnung ihrer eigenen Angelegenheiten, ja sie möchte im Sinn der Koordinationstheorie Staat und Kirche als zwei souveräne, unabhängige Mächte behandelt sehen. Nach heftigen Fehden mit der liberalen Presse und nachdem König Ludwig I. sich mißbilligend gegen die „Eositen" geäußert hatte, sahen die Männer der „Eos" sich veranlaßt, sich von ihrer publizistischen Tätigkeit zurückzuziehen, die der Görreskreis erst unter dem Ministerium Abel in der Gründung der „Historisch-politischen Blätter" wieder aufnahm. Während die „Eos" zunächst im konstitutionellen Bayern für die Rückkehr zur Monarchie alten Stils eingetreten war, bekennt sich der Görreskreis nun zum monarchisch-konstitutionellen System; und daß die katholische Bewegung 1848 mit den Liberalen gegen Polizeistaat und Radikalismus zusammengehen konnte, ist charakteristisch für die heute noch bestehende Wandlungsfähigkeit des politischen Katholizismus in seinen staatspolitischen Anschauungen.

Bretten (Baden). *Heinsius.*

Zur Kirchengeschichte Bayerns

Von **Heinrich Dannenbauer,** Tübingen

Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns, herausgegeben vom Verein für bayrische Kirchengeschichte unter verantwortlicher Schriftleitung von Clauß und Schornbaum. München, Verlag Chr. Kaiser.

Bd. 6: Leonhard Theobald, Joachim von Ortenburg und die Durchführung der Reformation in seiner Grafschaft. XVI und 203 S. 1927. 4 M.

Bd. 7: Paul Schattenmann, Die Einführung der Reformation in der ehemaligen Reichsstadt Rothenburg ob der Tauber (1520—1580). XIV und 203 S. 1928. 4 M.

Bd. 8: Albert Gümbel, Das Mesnerpflichtbuch von St. Lorenz in Nürnberg vom Jahr 1493. VII und 63 S. 1928. 1.75 M.

Bd. 9: Karl Schornbaum, Die Einführung der Reformation in der Stadt Hersbruck. XII und 80 S. 1928. 3.20 M.

Die Arbeiten des rührigen Vereins für bayerische Kirchengeschichte haben sich bisher nur wenig mit dem Mittelalter beschäftigt: die Arbeit von Th. Stark über die christliche Wohltätigkeit im Mittelalter und in der Reformationszeit in den ostschwäbischen Reichsstädten (Bd. 4 der Einzelarbeiten, 1926) war bisher die einzige; man begrüßt daher eine Veröffentlichung wie die Gümbels besonders. Das Lorenzer Meßnerbuch, das hier eine mustergültige Ausgabe erhalten hat, hat ja in erster Linie örtliche Bedeutung. Dadurch aber, daß es einen ganz genauen Einblick gibt in alle Einzelheiten des gottesdienstlichen Lebens, wie es sich im Laufe des Kirchenjahres an einer reich ausgestatteten Hauptkirche einer großen Reichsstadt abspielt, ist es für die Forschungen über die Geschichte des Gottesdienstes von allgemeinerem Interesse. Eine ungefähr

gleichzeitige ähnliche Aufzeichnung für die andere Nürnberger Hauptkirche, St. Sebald, liegt noch unveröffentlicht in der Stadtbibliothek Nürnberg.

Die Nürnberger Reformationsgeschichte hat bisher noch keine Darstellung gefunden, die der Wichtigkeit des Gegenstandes angemessen wäre. F. Roths 1885 erschienene Arbeit, die seinerzeit schon bei aller Anerkennung ihrer Verdienste begründete Kritik erfahren hat (von Mummenhoff in den Mitteil. d. Ver. f. Gesch. d. Stadt Nürnberg 6, 1886, 271f.), kann heute nicht mehr recht befriedigen und H. von Schuberts geistvoller Jubiläumsvortrag von 1925, ein wahres Kabinettstück in seiner Art, erweckt vorläufig immer noch den lebhaften Wunsch, daß seine angekündigte Biographie des Ratsschreibers Lazarus Spengler bald erscheinen möge. Das Nürnberger Landgebiet vollends, obgleich ein stattliches Territorium, das den Vergleich mit manchem fürstlichen aushielt, ist bislang ein recht unerforschtes Gebiet geblieben. So herrschte vor wenigen Jahren noch die Ansicht, daß erst die brandenburgisch-nürnbergische Kirchenvisitation 1528 dort die Reformation eingeleitet habe. Ich habe damals kurz darauf aufmerksam gemacht, daß der Rat mindestens schon seit Frühjahr 1524 an der Neugestaltung des ländlichen Kirchenwesens arbeitete (in einer Rezension von Schornbaums Pfarrei Alfeld, Mitteil. d. Ver. f. Gesch. d. Stadt Nürnberg 26, 1926, S. 378; eine eingehende Darstellung beabsichtige ich in anderem Zusammenhang). Einen Einzelfall, die kleine nürnbergische Landstadt Hersbruck, behandelt jetzt eine Schrift des bekannten und verdienten fränkischen Forschers K. Schornbaum. Sie zeigt die bekannten Vorzüge der Arbeitsweise des Verfassers: peinliche Zuverlässigkeit und möglichst erschöpfende Heranziehung des Aktenmaterials, in der Form hält sie die — meines Erachtens unvorteilhafte — Mitte zwischen Darstellung und Aktenpublikation, die aus anderen Arbeiten Sch.s bekannt ist; mehr als die Hälfte des Buches sind Anmerkungen. Für Einzelheiten mangelt mir hier leider der Raum. Nur zweierlei möchte ich kurz anmerken: einmal, daß das im ganzen recht freundliche Bild, das Sch. von dem vorreformatorischen Kirchenwesen Hersbrucks zeichnet, nicht ohne weiteres auf das ganze Nürnberger Land übertragen werden darf. Zieht man hier umfassenderes Material heran — ich verweise auf meine erst zu einem Bruchteil in der Zeitschr. f. bayr. KG. 1927 und 1928 veröffentlichten Sammlungen —, so vertiefen sich die Schatten doch um ein beträchtliches. Als einen wirklichen Mangel empfinde ich, daß Sch. unterlassen hat, die Persönlichkeit des Augustiners Karl Reß, der die Neugestaltung des Kirchenwesens in Hersbruck durchführte, wenigstens mit einigen Strichen etwas greifbarer zu zeichnen. Gewiß, wir wissen sehr wenig Persönliches von ihm; aber sagt nicht seine Herkunft aus dem Nürnberger Augustinerkloster, über dessen Geist und Bedeutung wir doch recht gut unterrichtet sind, schon genug? (Prior war R. übrigens nicht, wie der Verf. irrig angibt.) Einige Worte darüber hätten in der Reformationsgeschichte Hersbrucks nicht fehlen dürfen, die Darstellung der Vorgänge hätte dadurch etwas von der Farblosigkeit und Unanschaulichkeit, die ihr leider anhaftet, verloren. — Eine allgemeinere Bemerkung sei mir in diesem Zusammenhang gestattet: Wir haben nachgerade eine beträchtliche Anzahl Arbeiten über „Die Reformation in X-heim oder Y-hausen"; man müßte sich doch allmählich etwas weniger in der Beschränkung üben und den Rahmen etwas weiter spannen. Nun muß erst wieder jemand aus all dem die Geschichte der Reformation im Nürnberger Gebiet, in Franken usw. machen. Man wende nicht ein, daß das gewünschte Ganze doch nur in der Vereinigung der Teile liege. Das ist — nach einem hübschen Wort Rankes — geographisch zwar wahr, aber nicht historisch; hier ist aber das Ganze vor den Teilen. Wenigstens wo ein einigermaßen übersehbares, geschlossenes Territorium vorliegt, wäre es wünschenswert, die Forschung möglichst von Anfang an auf das Ganze zu erstrecken.

Diesen Vorzug möchte ich gleich an der schönen Arbeit Schattenmanns über Rothenburg hervorheben. Zum erstenmal ist hier auch das umfangreiche

Landgebiet der Reichsstadt in die Untersuchung mit einbezogen worden. Während in Nürnberg die Reformation, einmal begonnen, ruhig und stetig durchgeführt wurde, erlitt sie in Rothenburg nach einem anfänglichen Erfolg einen schweren Rückschlag. Die ersten Vertreter des Neuen waren hier unruhigere, z. T. unter Karlstadts Einfluß stehende Geister, die die Gedanken der Reformation mit sozialrevolutionären verquickten; der unentschlossen hin und her pendelnde Rat verlor die Leitung der bedenklich dem Radikalismus zutreibenden Bewegung aus der Hand. So kam es nach der Niederwerfung des Bauernaufstandes 1525 zur Katastrophe: die ersten evangelischen Prediger wurden enthauptet, die altgläubige Partei im Rat bekam die Oberhand, der katholische Kultus wurde wieder hergestellt. Doch ohne dauernden Erfolg. Das alte Kirchenwesen ist hier buchstäblich an seiner eigenen Schwäche zugrunde gegangen; der Deutsche Orden, der die Pfarrkirche innehatte, war schließlich nicht mehr fähig, die Gemeinde kirchlich zu versorgen, die Klöster siechten dahin. Als dann eine neue Generation in den Rat kam, siegte die Reformation ohne Kampf (1544) und behauptete sich auch über das Interim hinüber. 1559 wurde die Neuordnung des Kirchenwesens abgeschlossen durch die Einführung der von Jakob Andreä ausgearbeiteten Kirchenordnung, in der sich nürnbergische und württembergische Einflüsse vereinigten. Unter den Beilagen verdient der für den fränkischen Kreistag 1524/25 ausgearbeitete evangelische Ratschlag der Stadt (23 Artikel über die evangel. Lehre) besondere Beachtung; schade, daß der Verf. nicht auch den zugehörigen katholischen Ratschlag mit abgedruckt hat[1].

Die kleine Reichsgrafschaft Ortenburg (westlich Passau) mit ihren knapp 2000 Einwohner hat dank dem unerschütterlichen Opfermut ihres Grafen Joachim (geb. 1530, † 1600) in über 30 jährigem Kampf mit den mächtigen bayerischen Herzögen ihren evangelischen Glauben behauptet. L. Theobald, der 1914 schon die Anfänge der Reformation in der Grafschaft geschildert hat, führt jetzt seine langjährigen umfangreichen Forschungen darüber zum Abschluß. Wo die Obrigkeit nicht mit Zwang und Gewalt dagegen einschritt, da hat auch in Bayern die evangelische Lehre feste Wurzeln geschlagen, das beweist die Geschichte der Ortenburger Grafschaft schlagend; den denkwürdigsten Beweis dafür stellt wohl das zähe Festhalten der Bevölkerung am Luthertum dar, als der Graf, der sich persönlich schon länger dem Calvinismus angeschlossen hatte, durch den schimpflichen Abgang eines seiner lutherischen Geistlichen veranlaßt wurde, auch in seinem Gebiet die Einführung des Calvinismus zu versuchen. Er mußte seine Bemühungen nach 8½ Jahren als gescheitert erkennen und seine

---

1) Ich möchte nicht unterlassen, hier eine wohl allgemeiner interessierende Mitteilung anzufügen. Sowohl Schornbaum als Schattenmann benutzen in ihren hier besprochenen Arbeiten die Matrikel der Universität Ingolstadt, „herausgegeben von Georg Wolff 1906“. Da ich schon lange nach ihr fahndete und sie bibliographisch trotz aller Bemühungen auch jetzt nicht feststellen konnte (sowohl die 1. Aufl. der RGG. als Buchbergers kirchl. Handlexikon geben noch 1912 an, die Matrikel sei noch nicht erschienen), wandte ich mich an Herrn Pfarrer Schattenmann, der mir liebenswürdigerweise mitteilte, er habe die Matrikel nach längerem Bemühen zwar nicht von München, wo sie nicht vorhanden sei, aber aus der Universitätsbibliothek Erlangen erhalten. Die Sache ist die: der 1. Bd., die Jahre 1472—1550 umfassend, ist 1906 als Festgabe der Univ. München zur Hundertjahrfeier des Königreichs Bayern gedruckt worden, aber nicht im Buchhandel erschienen (das Erlanger Exemplar enthält keine Nennung eines Verlags). Der Herausgeber hat einen Abdruck dem Erlanger Germanisten E. Steinmeyer persönlich geschenkt; aus Steinmeyers Nachlaß kam dieser dann in die Erlanger Universitätsbibliothek. Der 1. Bd. enthält nur Text, keine Register. Warum die Matrikel, nachdem sie doch schon gedruckt worden ist, nicht veröffentlicht wurde, konnte ich nicht ergründen.

Untertanen bei ihrem Luthertum belassen. Die Arbeit, die nur etwas unter allzu großer Ausführlichkeit in Einzelheiten leidet, ist zugleich ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der bayerischen Politik im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts und ergänzt und berichtigt in manchen Punkten die neueren Darstellungen, wie z. B. die Doeberls, der sich in einigen Einzelheiten noch von der legendenhaften älteren Überlieferung beeinflußt zeigt. Eine Arbeit wie die ganz verfehlte Dissertation von K. Hartmann (München 1904) über den Prozeß gegen die protestantischen Landstände in Bayern 1564 sollte jetzt, nachdem W. Goetz und L. Theobald die Akten über die sogenannte Adelsverschwörung 1913 herausgegeben haben, auch aus den Literaturverzeichnissen verschwinden, geschweige denn in Darstellungen noch benützt werden (Vgl. Beitr. z. bayr. Kirchengesch. XI, S. 146. 198).

Rosenkreuzer-Fragen

Von Heinrich Bornkamm, Gießen

Will. Erich Peuckert, Die Rosenkreutzer. Zur Geschichte einer Reformation. Jena, Diederichs, 1928. 453 S. brosch. 14.— M., geb. 15.— M.

R. Kienast, Johann Valentin Andreae und die vier echten Rosenkreutzer-Schriften. (Palaestra 152, Untersuchungen und Texte aus der deutschen und englischen Philologie, hrsg. von A. Brandt und G. Roethe.) Leipzig, Mayer & Müller, 1926. 248 S. 16.— M.

Für die Erforschung der mystischen und theosophischen Strömungen in den dunklen Anfängen des 17. Jahrhunderts hätte uns im Augenblick, wo es sich noch so wesentlich um Beibringung und Sichtung des Stoffes handelt, kaum ein größerer Dienst geschehen können als mit dem Buche von Peuckert. Eine ganz außerordentliche Kenntnis der Personen, Kreise, Drucke und Handschriften — es ist geschrieben, wo es beinahe nur geschrieben werden konnte, in Breslau mit den Schätzen der Stadtbibliothek — menschliche Nähe zu dem geistigen und landschaftlichen Wurzelboden der Bewegungen, eine Fülle wörtlich angeführten Quellenmaterials machen das Buch für den, der in diesen Gebieten arbeitet, zu einem wahren Bildersaal und einer Quelle der Belehrung. Waren das z. T. schon die Vorzüge der Böhme-Biographie Peuckerts (Jena 1924), so haben sie sich jetzt vervielfacht, während das Enge und gelegentlich Verkrampfte der früheren Darstellung abgefallen ist. P. wollte eigentlich die Lebensgeschichte Abr. v. Frankenbergs, des Böhme-Biographen und Scheffler-Freundes, schreiben, ist aber Schritt für Schritt zurückgedrängt worden und legt nun eine umfassende Geschichte der Rosenkreuzer, Geheimgesellschaften, der einer neuen Reformation entgegenlebenden Gruppen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts vor. Freilich ist es ein Buch, aus dessen barocker Fülle man nicht selten den klaren Gedankenfortschritt selbst erst erheben muß. Ich benutze die Gelegenheit, zugleich etwas auf die abgelegene Sache selbst einzugehen.

Mit den Endzeitträumen um 1600 beginnt die Erzählung. Nur ein paar in der sprudelnden Darstellung fast untergegangene Bemerkungen werfen Licht nach rückwärts: Die Naturphilosophie des Paracelsus und die Lehre vom inneren Wort erscheinen als die beiden Bildungselemente der neuen „Pansophie" (S. 32) — P. erweckt damit in glücklicher Weise eine rosenkreuzerische Selbstbezeichnung —; und das wichtige Thema der Nachwirkung der joachimitischen Apokalyptik wird mit wertvollen Nachweisen berührt. Unmittelbar unter ihrem Einfluß entsteht eine umfangreiche Literatur, aus der P. eine Reihe vielgelesener Namen ans Licht zieht: Studion, Gutmann, Winzig, Sperber. Die Träume steigen aufs höchste durch einen die Weissagungen erfüllenden neuen Stern und eine

Konstellation im Jahre 1604, deren noch über Jahrzehnte nachwirkende Bedeutung P. zum ersten Male erkannt hat. Eine Reihe der rosenkreuzerischen Grundgedanken: die neue Reformation, die Einheit von wahrer Theologie und Philosophie, die Erkenntnis der Natur aus dem Geist sind schon im Umlauf, als unter dem Eindruck der neuen Himmelskonstellation 1604 die Fama und die Confessio fraternitatis, die eine reformatorische pansophische Vereinigung, die Bruderschaft vom Rosenkreuz, schaffen wollen, entstehen. Beide erscheinen zwar erst 1614 und 1615 im Druck, aber P. glaubt ihre Beziehung zum Jahre 1604 und ihre weite handschriftliche Verbreitung nachweisen zu können. Nach ihm entstammen alle drei der Feder Joh. Val. Andreaes und sind Zeugnisse einer tiefen Durchdringung Andreaes mit pansophischen Gedanken.

Die Frage der Entstehung der sog. echten Rosenkreuzerschriften ist gleichzeitig in der wertvollen Untersuchung von Kienast, die Peuckert nicht mehr eingearbeitet, sondern nur noch in einer ausführlichen Anmerkung berücksichtigt hat, eingehend behandelt. Wenn mir das Buch auch in seinen Hauptthesen schief erscheint, so ist durch reiche Kenntnisse und besonnene Methode das Einzelverständnis doch sehr erheblich gefördert. Zur Klärung der literarischen Frage hat K. umfangreiche philologische Untersuchungen angestellt und im Anhang eine Art Grammatik der Rosenkreuzerschriften beigegeben, die in jedem Falle ihren Wert behält, auch wenn sich die These, nur die „Chymische Hochzeit“ sei Andreae, die anderen verschiedenen Händen des Tübinger Kreises (die Übersetzung der „Generalreformation“ Boccalinis und die „Confessio“ mit Sicherheit Christoph Besold) zuzuweisen. Wenn auch dem Nichtgermanisten eine Entscheidung über die Tragweite der Beobachtungen nicht möglich ist, so bin ich doch von dem Ergebnis nicht ganz überzeugt. Auch bei syntaktischen Verschiedenheiten, die bei Drucken des 17. Jhd.s natürlich mehr ins Gewicht fallen als lautliche, sind die Gegensätze in den meisten Fällen nicht so scharf, wie K. sie dann S. 230 als Ergebnis formuliert und wohl kaum größer, als sie aus einem längeren zeitlichen Zwischenraum verständlich sind. Anderseits sind, worauf Peuckert S. 403 hinweist, die syntaktischen Unterschiede der Übersetzung der „Generalreformation“ und der „Confessio“, die K. beide Besold zuschreibt, ebenfalls nicht unerheblich, so daß man fast ebenso geneigt sein könnte, die drei Rosenkreuzerschriften der „Generalreformation“ gegenüber zusammenzunehmen und Andreae zuzuweisen. Die Frage ist aber an sich von untergeordneter Bedeutung, da die Schriften auf alle Fälle aufs engste zusammengehören. Dagegen ist die späte Ansetzung der „Confessio“ bei K. (Exkurs I, S. 146 ff.) überzeugend. Sie ist an einem Punkte offensichtlich von Campanella abhängig, der erst um 1613 in den Gesichtskreis der Tübinger getreten ist. Peuckerts Gegengründe reichen zur Entkräftung nicht aus. Die Himmelskonstellation des Jahres 1604, an die er sie heranrücken möchte, hat so stark nachgewirkt, daß sie noch 1614 erwähnt werden konnte, zumal in dem Tübinger Kreise, dem sie die Schriften Keplers besonders nahegebracht hatten. So ergibt sich auch ein einleuchtenderer innerer Zusammenhang als bei Peuckert. Die „Confessio“ wird — wohl erst zum Druck — den beiden märchenhaften Büchern, die die Schicksale und Träume des Pater Christian Rosenkreutz erzählen, als einzige ernsthafte Darlegung der rosenkreuzerischen Verkündigung beigegeben; sie fordert eine radikalere Reform als bisher und konzentriert sich energischer auf die innere Erneuerung. — Wichtiger ist, daß K. eine Menge von Material zur Kommentierung der Schriften beigebracht hat. Mit viel Scharfsinn ist es ihm gelungen, die Geheimschriften aufzulösen, woraus sich mancherlei Zahlenangaben, Beziehungen zu Paracelsus u. a. ergeben. Vor allem aber weist er nach, daß die Chymische Hochzeit völlig mit mythologischen Vorstellungen der hellenistischen Religionen, der hermetischen Literatur, der Orphiker usw. durchsetzt ist. Auf Einzelheiten kann ich hier nicht eingehen; es wird sich manches ergänzen oder anders wenden lassen; bei manchem ist wohl zu weit ausgeholt.

Das Wichtige ist freilich auch hier nicht die Hauptthese: Andreae schildere in der Chymischen Hochzeit den Aufstieg der Seele zur unio mystica — die Himmelsreise ist nur die äußere Form, von unio gar keine Rede —, sondern der Hinweis auf die ungemeine religionsgeschichtliche Bildung des Tübinger Kreises. Der geistige Vater ist der Professor der Rechte Christoph Besold, den K. mit Recht darum besonders behandelt (S. 21—33). Besold ist eine höchst seltsame, für die Zeit außerordentlich charakteristische Erscheinung: vollgestopft von maßloser Lektüre, ein außergewöhnlicher Sprachenkenner, ein Mann nicht ohne politischen Sinn, empfänglich für alle phantastischen religionsgeschichtlichen Eindrücke, aber doch nur Bildungsmystiker (Sprangers Worte S. 30 passen deshalb gar nicht auf ihn), im Grunde voll Sehnsucht nach einer schlichten imitatio Christi, weshalb ihm sogar die Genfer Kirchenzucht, von der Andreae ihm wohl erzählt haben muß, Eindruck macht, schließlich 1630 (wie Scheffler aus einer ähnlichen Unruhe heraus) Konvertit. Was er besaß, fiel bei Andreae und seinen Freunden auf fruchtbaren Boden. Der religionsgeschichtliche Hintergrund der Chymischen Hochzeit zeigt — darin stimmen Peuckert und Kienast überein —, daß sie nicht mehr als Satire auf die Alchemie verstanden werden darf. Vielmehr hat Andreae aus diesen Kenntnissen ein Märchen geschaffen, das in der Form des Läuterungsweges pansophische Ideen veranschaulicht, wahrscheinlich allerdings mit noch mehr Anspielungen, als wir heute feststellen können[1]. Einen ernsthaften Versuch, eine Brüderschaft ins Leben zu rufen, hat der Tübinger Kreis auch mit der „Fama" nicht gemacht. Andreae, den die Frage christlicher Gesellschaftsbildung in jeder Form bis hin zur Utopie immer reizte, war an sich größer darin, sich eine solche Gesellschaft auf dem Papier auszumalen als sie zu organisieren. Immerhin waren seine Vorbereitungen für eine societas christiana seit 1617 noch wesentlich konkreter als der Aufruf der „Fama". Diese leistete nicht mehr, als daß sie das in vielen Herzen lebende Wunschbild einer von spiritualistischer Frömmigkeit und modernem Naturverständnis erfüllten Gemeinschaft einmal aussprach.

Dieselben Hände, die die Flammen entfacht haben, haben sie nach Peuckert auch wieder ausgelöscht. Seit 1617 schickt der Tübinger Kreis die Irenaeus-Agnostus-Schriften ins Land; Miniaturtraktate, die sich als offizielle Bruderschaftsliteratur geben, aber in einem seltsamen Gemisch von Ernst, Phantastik und offenem Spott dazu bestimmt sind, das hohe Bild der Rosenkreuzergemeinschaft, das sich schon in den Köpfen allzu festgesetzt hat, wieder zu verwirren. Ich halte diese Vermutung für gesichert. In dem P. unbekannten (auf der Gießener Univ.-Bibl. vorhandenen) Traktat Regula vitae 1619 kommen Namen des Tübinger Kreises vor, z. B. Adolf Tassius, der in einem Brief aus Hamburg vom 26. Sept. 1636 die Freundschaft aus der Zeit des gemeinsamen Studiums bei Besold erneuert (Wolfenb. Handschr. 11./12. Aug. fol. f. 360). Nur darf man diese Schriften nicht für eine Roheit erklären. Ein gut Stück Laune steckte von Anfang an in den Rosenkreuz-Schriften, und die Agnostus-Traktate stehen sowohl mit ihrem ernsten, nüchternen Unterton wie mit ihrer Phantastik der Confessio nicht so fern. Ein eingehenderes Urteil kann man freilich nur gewinnen, wenn

---

[1]) Der Name Christian Rosenkreutz ist nach wie vor auf Andreaes Familienwappen zurückzuführen. Die auffallende Nennung von „Rosenkreutzern" in Schneeberg i. Sa. 1524—1527 bei F. Geß, Akten und Briefe zur Kirchenpolitik des Herzogs Georg von Sachsen II, 1917, Register s. v., auf die ich durch W. Stammler, Von der Mystik zum Barock 1927, S. 517, aufmerksam wurde, beruht auf einer Verlesung aus „Rosenkrenzer" (Name der Schmelzer-Gesellschaft, vgl. Christian Melzer, Bergkläuffige Beschreibung der Churfürstl. Sächß. freyen und im Meißnischen Ober-Ertz-Gebürge löbl. Bergk-Stadt Schneebergk, Schneeberg 1684, Register s. v.). Herr Geheimrat Geß hat mir meine Vermutung freundlicherweise bestätigt.

man das ganze Flugschriftenmaterial zur Verfügung hat. Obwohl es eine Rosenkreuzer-Bruderschaft nie gegeben hat, ist Andreaes Gesellschaftsplan lebendig geblieben. Überall flackern pansophische Feuerchen auf (wichtig ist dabei die Bewegung in Hessen), 1620 ruft Andreae nochmals zu einer Reformbruderschaft auf, der Krieg tritt dazwischen, 1628/29 entzieht sich Andreae den Anforderungen, die erneut an ihn gestellt werden, aber für Comenius, Dury, Hartlib und eine Reihe anderer wird der Gedanke einer christlichen Sozietät zu einem Teil ihrer Lebensaufgabe. In immer neuen Anläufen wird sie versucht, hier und da auch vorübergehend verwirklicht. P. schildert die unzähligen, immer wieder steckenbleibenden Bemühungen mit reichem Material, vor allem unter Benutzung der offenbar höchst wertvollen Briefsammlung aus diesen Freundeskreisen in der Waisenhausbibliothek in Halle[1]. In Schlesien schmelzen die Rosenkreuzergedanken mit den Resten der Schwenkfelderkonventikel zusammen, die P. mit wichtigem handschriftlichem Material schildert, wobei es ihm auch gelingt, paracelsische Beimischungen nachzuweisen (S. 252ff.). Freilich wird die eigentliche Pansophie zurückgeschoben von einer praktischen Mystik, die P. Christosophie nennt. Das Ringen der beiden seelischen Haltungen gibt dann für P. bei Böhme und Frankenberg das Thema der Rosenkreuzergeschichte in Schlesien bis zu ihrem Ende Mitte des 17. Jahrhunderts.

Ich halte den letzten Teil für den wenigst gelungenen des Buches. Nicht nur, weil hier die auch sonst übermäßige Breite der Erzählung sogar für den, der das ausgeschüttete Einzelmaterial zu schätzen weiß, qualvoll wird, sondern weil sich hier sachliche Schwächen des Buches häufen. Einmal ist P. nicht davon freizusprechen, daß er in diesem dichten Unterholz, wo man auf so vielen Wegen wieder umkehren muß, viel zu oft flüchtigen Einfällen gefolgt ist. Nicht immer kann man die Nichtigkeit seiner Vermutungen über literarische Abhängigkeit so studieren, wie in der Synopse der „Chymischen Hochzeit" und eines alchemistischen Traktates (S. 82f.). Der Beweis, daß Böhme die Fama und die Confessio der Rosenkreuzer gelesen habe (S. 265ff.), ist ebenso verfehlt. Von äußeren Anklängen ist an sich keine Rede. Und Böhmes Natursprache, die P. aus der Verheißung einer neuen Sprache in der Confessio ableitet, stammt mit ihrer Verschwisterung mit der Idee der Signatur unmittelbar aus Paracelsus. Seit wir aus Hankamers wertvollem Buch über die Sprache (Bonn 1927; man vgl. dort S. 156 Paracelsus mit Böhme bei Peuckert S. 271!) gelernt haben, diese sprachphilosophischen Bemühungen in den großen Zug des Nachdenkens über die Sprache im 16. Jahrhundert hineinzustellen, erscheint die Sprachidee der Confessio nur noch als dünner Niederschlag viel elementarer Vorgänge. Es flattern bei Peuckert aber noch viel losere Einfälle dazwischen (vgl. z. B. den Beweis für alchemistische Schriftstellerei Andreaes! S. 96). — Ebenso mangelt es dem Buch in seiner Begriffsbildung an einer systematischen Besinnung. Damit hängt es zusammen, daß im Gegensatz zu der glänzenden Zeichnung der breiten Unterströme keine überzeugenden Menschen herauskommen. Das ist nicht nur ein Mangel an Psychologie wie bei Andreae, dessen Entwicklung für P. ganz grobschlächtig die vom brausenden Jüngling zum resignierten Kirchenmann ist (s. bes. S. 193f.), während A. sich doch seine entscheidende Vorstellung von zäher, planmäßiger kirchlicher Aufbauarbeit schon 1611 in Genf holte. Es ist sehr schade, daß P. die bei weitem beste Andreae-Darstellung, Joachimsens Aufsatz: „Joh. Val. A. und die evangelische Utopie" (Zeitwende 1926, I, S. 485ff., 623ff.) übersehen hat. Hingegen ist es bei Böhme und Franckenberg der unglücklich konstruierte Gegensatz von pansophischer

1) Leider ist Peuckert eine weitere Quelle, die große Sammlung von Briefen an Andreae in Wolfenbüttel, auf die ebenfalls Stammler a. a. O., S. 517 hinweist, entgangen. Ich gedenke aus diesem in mancher Beziehung wertvollen Briefschatz demnächst einiges mitzuteilen.

Weltspekulation und praktischer christosophischer Mystik, Schöpfungsgedanke und Christusanschauung, eine völlig modern gedachte Antithese, die das Bild zerstört. Ist damit bei Böhme eine im Ansatz richtige Beobachtung nur versteift und übertrieben (er hat seine „Pansophie" im Mysterium Magnum 1624 noch einmal gründlich ausgesprochen), so ist trotz trefflicher Einzelbemerkungen die Zeichnung Franckenbergs verfehlt. Peuckert muß sich mit jedem neuen Brief, den er abdruckt, drehen und wenden, um den Rückfall von der Praxis in die Spekulation und umgekehrt zu erklären, statt gerade die Stetigkeit und Einheit dieser welt- und ichversonnenen Mystik lebendigzumachen. Daß Fr. als Wanderer des mystischen Weges der Gelassenheit nicht zugleich auch habe Kabbala studieren oder seine medizinischen Spekulationen „Raphael oder Arztengel" (1638)[1] schreiben dürfen, daß er zwischen dem Ergreifen Gottes aus der Natur und dem Begreifen der Natur aus Gott habe wählen müssen (S. 330), daß er aber dabei nicht eigentlich „fromm" gewesen sei, sondern Gott nur als Hilfe zur Erkenntnis der Welt benutzt habe (S. 366), — zu solchen Unterscheidungen würde er selbst wohl den Kopf geschüttelt haben. Man muß sich darum Franckenbergs Bild selbst zeichnen, aber die reichen Farben, die P. ausbreitet, machen es leicht. An einigen Punkten setzt sich P. mit der Heidelberger Diss. von Hubert Schrade, Beiträge zu den deutschen Mystikern des 17. Jahrhunderts II, Abr. v. Franckenberg, 1923 (Maschinenschr.) auseinander. Es wäre sehr zu wünschen, daß diese Arbeit in neugestalteter Form noch gedruckt würde.

Wäre zu der glänzenden Stoffbeherrschung — auch die Anmerkungen sind randvoll von Material — der Einfühlungsgabe, dem Sinn für das Phantastische und die geheimen Träume noch philosophische Schärfe und ein architektonischer Griff hinzugekommen, so hätte das Buch beinahe eine Geschichte der Mystik in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts werden können. Aber auch schon in dieser Form kann es nicht dankbar genug begrüßt werden.

---

1) Von diesem merkwürdigen Buche ist nach einer Abschrift des Jahres 1729 ein wundervoller Faksimiledruck im Verlag der Freude, Wolfenbüttel 1924, erschienen.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

UNTERSUCHUNGEN

Der Kampf Kaiser Heinrichs IV. mit Heinrich V.

Von Privatdozent Dr. **Peter Rassow,** Breslau

Der Ausgang Heinrichs IV. im Kampf mit seinem Sohne Heinrich V. gehört zu den wichtigen Ereignissen der mittelalterlichen Kaisergeschichte, über die sich trotz reichlicher Quellen keine einhellige Beurteilung in der kritischen Forschung hat erarbeiten lassen. Der Hauptgrund liegt in den Quellen selbst: Sie widersprechen sich, parteiisch eingestellt, in unerhörtem Maße [1].

Das Motiv zum Aufstand des Sohnes heißt bald Verführung von weltlicher oder geistlicher Seite, bald Herrschsucht und eingeborener Ehrgeiz; des Vaters Taktik während des Jahres 1105 erscheint bald als schlaue List, bald als hilfloses Intrigieren, bald als demütiges Ringen um Absolution; des Sohnes Vorgehen gilt den einen als gottgefälliges schonendes Beiseiteschieben des sich unsinnig sträubenden, gebannten Vaters, den andern als eine

1) Die Quellen ersten Ranges sind:

I. Kaiserliche: a) die Briefe des Kaisers, neuestens zusammengestellt und stilkritisch untersucht von B. Schmeidler, Kaiser Heinrich IV. und seine Helfer, 1927, S. 315 ff. — b) Vita Heinrici IV. imperatoris, verfaßt, wie man mit Holder-Egger und Tangl annehmen darf, von Bischof Erlung von Würzburg, dem langjährigen Kanzler Heinrichs IV., einem Manne also, der an führender Stelle an den Ereignissen teilgehabt hat. — c) Sigebert von Gembloux, gleichzeitig, kaisertreu, bringt außer dem Brief Heinrichs IV. an König Philipp von Frankreich nur wenige Mitteilungen zur Sache (MG. SS. VI).

II. Antikaiserliche: a) Die Recensio B der Michelsberger Fortsetzung des Frutolf. Auch die Rec. C kommt an einer Stelle in Betracht. Der Verfasser ist Parteigänger Heinrichs V. und schreibt wohl gleichzeitig mit den Ereignissen von 1104/05. — b) Libellus de rebellione Heinrici V., d. h. der so genannte Teil der Hildesheimer Annalen (SS. r. G.), der nach herrschender Annahme eine in extenso übernommene Quellenschrift derselben ist, die unseren Ereignissen zeitlich sehr nahe steht. — c) Einzelne Briefe des Codex Udalrici (Jaffé, Bibl. rer. Germ. V).

Das Cantatorium S. Huberti (SS. VIII, neueste Ausgabe von Hanquet, Brüssel 1906), schon 1106 oder kurz danach verfaßt, steht sowohl Heinrich IV. wie V. kritisch gegenüber.

Kette von Taten der Heuchelei, Arglist und Gewalt. Auch den Endkampf von 1106 schließlich führt nach den einen der Kaiser im Bewußtsein, dem Sohne nun überlegen zu sein; nach dem andern ist er ein aus Wortbruch geborenes letztes Aufbegehren gegen das Schicksal, das schon gesprochen hat.

Offenbar haben schon die Zeitgenossen beider Parteien keinen Einblick in das Gefüge der Motive des Kampfes gehabt.

So ist denn auch die moderne kritische Forschung bei ihren Deutungsversuchen weit auseinander geraten.

Nach Nitzsch[1] vereinigen sich die durch Landfrieden und Heranziehung der Ministerialität zur Verzweiflung getriebene freie Reichsritterschaft und der durch Begünstigung der Städte wirtschaftlich bedrohte Episkopat unter der Führung des Sohnes gegen den Vater.

Bei Hampe[2] ist es des Sohnes Berechnung, daß er im Aufstand auch ohne prinzipielle Zugeständnisse die Unterstützung des Papstes erlangen und „durch die Verbindung von Legitimität und Kirchlichkeit seine Herrschaft auf Kosten des Vaters für die Zukunft sichern“ könne. In der Folge sieht Hampe in der Befreiung Heinrichs vom Eide gegen seinen Vater schon diese Unterstützung, bemerkt mit Recht, daß Heinrich V. keinen Verzicht auf die Laieninvestitur ausspricht, beachtet aber nicht, daß Ende 1105 noch die Kurie mit scharfen Worten einen solchen Verzicht verlangt. So verzichtet Hampe auf eine politische Beurteilung und beschränkt sich darauf, „das Allgemeinmenschliche des Konflikts schärfer hervorzuheben“.

Hauck[3] kommt, vielleicht infolge der merkwürdigen Disposition, erst die Beziehungen des Kaisers (S. 885), dann, durch längere Ausführungen getrennt, die des Königs zum Papst (886—889) zu erörtern, zu einer wunderlichen Auffassung: Kaiser Heinrich bietet unter dem Druck der Empörung dem Papst „Unterwerfung“ an, „zu spät“, der Papst nimmt sie nicht an, „er war bereits der Bundesgenosse des Empörers“. So erlag der Kaiser seinen Gegnern, nachdem er 1106 noch einmal den aus-

---

1) Deutsche Geschichte, Bd. 2, S. 134 ff.

2) Deutsche Kaisergeschichte im Zeitalter der Salier und Staufer, 4. Aufl. 1919, S. 73 ff.

3) Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. 3, 3. und 4. Aufl. 1906, S. 885 ff.

sichtslosen Kampf aufgenommen hatte. Heinrich, der Sohn, dagegen gibt, nach Hauck, hinsichtlich der Investitur „völlig befriedigende Erklärungen" ab [1], reinigt den deutschen Klerus von den Gregorianern, läßt aber dann den Papst, der durch Erzbischof Ruthart seine Investiturforderung vorträgt, im unklaren, ob er darauf eingehen werde. Also auch hier Widersprüche in sich.

Delbrück [2] basiert seine Darstellung mit Recht auf das Tauschgeschäft, das der Sohn mit der Beseitigung des Vaters gegen Entgegenkommen in der Investitur mit dem Papste machen wollte. Er erkennt aber nicht, daß mit dem Ausbleiben jedes päpstlichen Entgegenkommens im entscheidenden Punkte dieser Politik der Boden entzogen wurde.

Ranke [3] aber hatte schon den Kern der ganzen Frage berührt, als er andeutete, daß die päpstliche Partei König Heinrichs Unternehmen behindert habe. Nur ging er nicht weit genug, wie sich ergeben wird.

Eine völlig neue Basis für das Gesamtproblem hat B. Schmeidler [4] gegeben, indem er den kirchenrechtlichen Charakter des Verfahrens, das Kaiser Heinrich zu Ingelheim und später einschlug, klar herausarbeitete. In strenger Interpretation der Quellen streift er alles ab, was an tendenziösem Aufputz in den beiderseitigen Berichten enthalten ist. Wir wissen nun, daß der Kaiser in Ingelheim ein zweites Kanossa versucht, d. h. in rein religiösem Bußverfahren die Absolution angestrebt hat, um politisch wieder aktionsfähig zu werden. In Ingelheim vor dem Legaten gelingt ihm das nicht. So versucht er es aufs neue 1106 durch Vermittlung Odos von Cluny bei der Kurie direkt.

Aber Schmeidler verzichtet darauf, dies sein Resultat in den politischen Zusammenhang einzuordnen. Hier möchten die folgenden Darlegungen ergänzend einsetzen.

Wie mir scheint, ist die Tatsache, daß es sich bei dem ganzen Konflikt um drei Partner handelt, die entscheidende: Vater, Sohn

---

1) Eine Streitschrift aus dem päpstlichen Lager, von einem Franzosen ca. 1112 verfaßt, kommt als einzige Quelle für diese Behauptung in Frage. Aber sie hat keine Beweiskraft. Sie ist die typische Rekonstruktion ex post. Lib. de Lite II, S. 660.

2) Weltgeschichte, Bd. 2, S. 553 ff. 3) Ebenda Bd. 7, S. 332 ff.

4) Heinrichs IV. Absetzung 1105/06 (Savigny-Zeitschrift, kan. Abt., 1922, Bd. 43, S. 168—221).

und römische Kurie. Die Konfusion der Quellen hat eben darin ihren Hauptgrund, daß sie hier das Verhalten des Sohnes gegen den Vater, dort das des Vaters gegen den Sohn im Auge haben und nur gelegentlich, aber nirgends kausal und grundsätzlich, das Verhalten jedes der beiden zu Rom heranziehen. Das aber ist mit Ranke gegen sehr viele folgende festzuhalten: der Aufstand des Sohnes gegen den Vater ist weder eine rein persönliche, ehrgeizige Auflehnung, ohne politischen Zweck, noch etwa eine innerdeutsche Angelegenheit der Fürsten gegen den Kaiser und seine Ministerialität. Der ersten Annahme steht die Grundanlage Heinrichs V. entgegen: er ist ein kalter, berechnender Taktiker, aber jedenfalls kein unbesonnener Gefühlspolitiker. Die zweite Ansicht, hauptsächlich von Nitzsch vertreten, macht ein Mittel zum Zweck: es konnte kein Ziel der Rebellion sein, Deutschland innerpolitisch umzugestalten ohne Rücksicht auf die Investiturfrage. Umgekehrt vielmehr nahm König Heinrich bei seiner Rebellion die Helfer, wo sie sich boten, also vor allem die durch den Landfrieden und durch die Ministerialen-Verwaltung gereizten Teile des Fürstentums. Mit dieser Erwägung fällt auch der Versuch hin, die Schilderung des Libellus de rebellione zu überschätzen [1], wonach die Haltung Kaiser Heinrichs bei der Ermordung des Grafen Sigehart zu Regensburg im Februar 1104 der Grund des Aufstandes gewesen sei.

Man kann den Ausgangspunkt des Aufstandes am klarsten durch eine scheinbare Paradoxie bezeichnen: Vater und Sohn, beide hatten das gleiche Ziel, nämlich den Investiturstreit so bald und günstig wie möglich zu beenden. Die Methode des Vaters blieb die alte, intransigente der Unterscheidung zwischen religiöser Obedienz gegenüber dem Papst bei ungeschmälertem weltlichem Recht der vollen Investitur mit Ring und Stab.

Die Methode des Sohnes ist neu: ich opfere der Kurie den Vater und erwarte von ihr ein Äquivalent auf dem Gebiet des Investiturstreites.

Der Beweis, daß dies der Gedanke König Heinrichs gewesen sei, liegt m. E. in der Mitteilung des Libellus de rebellione: am

1) Z. B. bei Giesebrecht, aber auch bei Meyer von Knonau.



12. Dezember 1104 erhebt er die Fahne der Empörung, nach Weihnachten aber, so heißt es, „nuncios Romam direxit, querens consilium ab apostolico propter iuramentum, quod patri iuraverat, numquam se regnum sine eius licentia et consensu invasurum". Er unternimmt also den Aufstand ohne Vorwissen des Papstes. Sein erster Schritt aber ist die Einleitung der Verhandlungen mit der Kurie. Der Wunsch des Königs, Dispens von jenem Eide, den Kaiser Heinrich seinem Sohn im Jahre 1099 bei der Krönung abgenommen hatte, um sich gegen eine Rebellion zu schützen, wurde sogleich bewilligt, allerdings — so lautet es im libellus — unter der Bedingung, daß er im Gegensatz zu seinem Vater ein „iustus gubernator ecclesiae" sein werde [1]. Daß der Papst ihn gleichzeitig vom Bann löste, war noch keine politische Leistung, sondern nur die automatische Folge davon, daß er sich von seinem Vater, dem eigentlichen Träger des Bannes, getrennt hatte. Der Papst hat verstanden, um was es sich handelt; aber, so müssen wir interpretieren, er hält zunächst zurück. Gewiß mußte König Heinrich erst den Erfolg seiner Empörung in Rom präsentieren, wenn er sie diskontiert sehen wollte. Dieser Erfolg in einer in Rom verwertbaren Form konnte nur die Abdankung des Vaters sein. Und das ist das Ziel der Politik König Heinrichs während des ganzen Jahres 1105, d. h. bis zum Tag von Ingelheim.

Kaiser Heinrich gibt, nachdem sein Sohn das Lager bei Fritzlar nächtlich verlassen hat, den geplanten Zug nach Sachsen auf und geht nach Mainz. Hier bleibt er, während sein Sohn zunächst in Bayern, dann in Sachsen seine Stellung befestigt. Dort ordnet dieser auf Hoftagen zu Erfurt (Palmsonntag) und zu Quedlinburg (Ostern) die weltlichen Dinge [2]; auf der Synode zu Nordhausen läßt er die kirchlichen Verhältnisse durch den päpstlichen Legaten ordnen. Man hat aber allgemein bemerkt, daß König Heinrich es ist, der investiert, d. h. daß er seine Prärogative in der Hand

1) Die Antwort des Papstes darf man nur aus dem Satz im libellus entnehmen. Es ist methodisch nicht zulässig, dazu die angeblich von Petrus Diaconus, diesem notorischen Fälscher, an falscher Stelle eingesetzte Inhaltsangabe eines Briefes Paschals zu verwenden. Übrigens ist dieselbe so phrasenhaft, daß außer der Absicht des Papstes, selber nach Deutschland zu kommen, nichts Bestimmtes aus ihr zu entnehmen wäre. Diese Absicht ist uns zudem anderwärts besser überliefert.

2) Belehnung von Parteigängern ist das Entscheidende.

behält, sie nur eben zugunsten gregorianischer Prälaten anwendet. Hören wir zudem, daß er bei den päpstlichen Bevollmächtigten auf Milde gegen bisherige Gegner, die sich unterwerfen, hinwirkt, so darf man sagen, daß er sein einziges Ziel, sich Partei zu machen, fest im Auge behält. Als er sich in Sachsen stark genug fühlt, zieht er auf Mainz, wo der Vater im Schutz der ihm ergebenen Stadt wartet — und wie wir sogleich sehen werden — seinerseits mit dem Papst verhandelt.

Bisher haben zwischen dem Kaiser und seinem Sohn Feindseligkeiten nicht stattgefunden. Man hatte beiderseits kein Interesse daran. Dem Sohn mußte das Erwünschteste sein, wenn der Vater, überzeugt, daß er die Machtstellung des Sohnes nicht mehr werde brechen können, freiwillig abdankte. War das nicht zu erreichen, so würde ein erzwungener Thronverzicht auch genügt haben. Der gewaltsame Tod des Vaters, sowohl in der Schlacht, als auch durch Mord, wäre seinen Zwecken direkt zuwider gelaufen [1]. Denn als parricida wäre ihm persönlich so viel Prestige verloren gegangen, daß auch Rom gegenüber seine Position geschwächt worden wäre.

So ist denn hier vor Mainz im Juni zwischen beiden Parteien verhandelt worden. Ekkehard sagt [2], die Städter hätten die Schiffe beiseite gebracht und so den Eintritt des Königs in die Stadt verhindert. Jedenfalls reichte des Sohnes Macht zu einem Handstreich auf Mainz nicht aus, sei es, daß er numerisch zu schwach war, sei es, daß die Mitteilung Ekkehards richtig ist, die Ritterschaft habe beiderseits gar nicht kämpfen wollen: „sacramentorum tam filio quam patri factorum consideratio parricidale bellum interdicebat". Teils also mögen es Gewissenskrupeln gewesen sein, teils aber wohl Zweifel an dem Zweck eines solchen Blutvergießens, die den Kampf verhinderten. Die Verhandlungen selbst aber bewegen sich, nach Ekkehard, auf folgender Linie: „patre regni divisionem et hereditariae successionis confirmationem pollicente, filio vero nil nisi apostolicae subjectionis unitatis effi-

---

1) Das hat Schmeidler a. a. O. einleuchtend dargetan und die entgegengesetzte Behauptung, Heinrich V. habe seinen Vater nach dem Leben getrachtet, als Bestandteil der kaiserlichen Propaganda nachgewiesen.

2) SS. VI, S. 228.



cientiam expostulante“. In dieselbe Zeit etwa gehören die Worte, die der bisherige Kanzler Erlung in einem Brief an Bischof Otto von Bamberg gebraucht: „Dominus noster laudavit oboedientiam papae et reditum Moguntini archiepiscopi et se facturum de filio, quidquid principes consulent. Alia omnia adhuc stant in medio.“

In diesen beiden Stellen haben wir die Verhandlungen, die der Kaiser nach zwei Seiten führte: mit dem Sohn suchte er zum Frieden zu kommen, indem er ihm in irgendeiner Abgrenzung mehr Einfluß in der Regierung anbot. Dem Papst gegenüber blieb er, natürlich, in der Investiturfrage intransigent, bot aber kirchliche Obedienz, d. h. Anerkennung Paschals, an und bot eine Konzession hinsichtlich der Person des Mainzer Erzbischofs Ruthart an, den er seit Jahren refüsiert hatte. Die Ankündigung, mit dem Sohn nach dem Rat der Fürsten zu verfahren, sollte wohl andeuten, daß er ihn nicht einfach als Hochverräter behandeln werde, enthielt also Hinweis auf Schonung. Beide Konzessionen, sowohl dem Sohn wie dem Papst gegenüber, waren ungenügend; das muß er selbst gewußt haben. Wenn er also durch diese Verhandlungen Zeit gewann, so ging seine Berechnung dahin, zu warten, bis der Sohn seine eigene Spekulation in der Investiturfrage als verfehlt erkennen werde. Denn daß der Empörer die volle Investiturforderung der Kurie nicht erfüllen wolle, noch könne, wußte er ebenfalls. Die Forderung des Sohnes wiederum, der Vater solle sich dem Papst unterwerfen und die Einheit der Kirche wieder herstellen, ist die gleiche, die er schon auf der Synode zu Nordhausen ausgesprochen hatte. Sie ist eine auf die öffentliche Meinung berechnete Finte, die, wie wir aus den Quellen sehen, ihre Wirkung getan hat. König Heinrich wußte, daß sein Vater die päpstliche Absolution nur um den Preis der Investitur erhielt[1]. Den zahlte der Vater nicht, und so bedeutete die Forderung implicite die Abdankung. Wir werden sehen, wie in Ingelheim aber der Vater diese Forderung des Sohnes noch gegen diesen zu wenden versucht hat.

Der Verlauf der äußeren Ereignisse bis zum Herbst 1105 zeigt

---

1) Das war der Inhalt der Verhandlungen mit der Kurie seit dem Tode Urbans II. und Wiberts (1100) gewesen.

erfolglose Versuche des Vaters, den Sohn, und des Sohnes, den Vater mit bewaffneter Hand in seine Gewalt zu bekommen. Daneben versteht König Heinrich es, sich faktisch zum Herrn in Schwaben, Bayern und Sachsen zu machen. Daß diese Herrschaft jedoch keine völlig gesicherte war, zeigt die wahrhaft romantische Flucht des Kaisers, der sich vom Regen, wo sich die Ritterschaft wiederum beiderseits geweigert hatten, zu kämpfen, zunächst nach Böhmen wandte, dort von Herzog Boriwoi, der zu denen gehörte, die ihm soeben am Regen den Dienst verweigert hatten, ehrenvoll aufgenommen und sicher nach Sachsen geleitet wurde. Hier empfing Graf Wiprecht von Groitsch ihn, ein Mann, der politisch zur Partei des Sohnes gehörte, und ließ ihn sicher nach Mainz gelangen. Beide Tatsachen sind gut bezeugt: der Anhänger des Kaisers, Boriwoi, zieht ihm zu, weigert sich zu kämpfen, bleibt aber seiner Sache treu — der Parteigänger des Sohnes, Wiprecht, setzt den Kaiser nicht fest, um ihn auszuliefern, sondern gibt ihm Geleit nach Mainz. Nicht besser läßt sich die labile Haltung der Fürsten den beiden Machthabern, dem rechtmäßigen und dem faktischen, gegenüber kennzeichnen. Von diesen Fürsten konnte die Entscheidung für den einen gegen den andern ausgehen. Wir sehen aber nirgends, daß die Fürstenschaft sich zu einem positiven, politischen Ziel bekannt oder gar ihm zugestrebt hätte.

Der Kaiser sitzt also im Oktober wiederum in Mainz. Der König kommt darauf ebenfalls nach Rheinfranken, nimmt am 31. Oktober Speier, ehe sein Vater, der sich persönlich mit militärischen Kräften aufgemacht hatte, es hindern kann. Der Kaiser weicht dann aus — ob auf Drohungen seines Sohnes hin, ist mir zweifelhaft [1] — und ist Ende Oktober in Köln.

Man rüstet jetzt politisch beiderseits auf einen Hoftag, den König Heinrich auf Weihnachten nach Mainz einberufen hat. Denn auch der Kaiser ist entschlossen, hier zu erscheinen. Im Vertrauen auf die Anhängerschaft, die er am Niederrhein sammelt, auf die ihm stets getreue Stadt Mainz und auf die Rechtsbasis, die gerade für germanische Rechtsanschauung ein höchst

1) Nur Libellus de rebellione.

gewichtiger Machtfaktor in seiner Hand blieb, darf er das wohl wagen.

Aber jede Erwägung über die Aussichten und Absichten, die sich mit dem bevorstehenden Hoftag beiderseits verbanden, ist abhängig von der politischen Beurteilung einer Urkunde, die seit jeher bekannt, aber kaum je gewürdigt, nach meinem Dafürhalten den Schlüssel der ganzen Lage enthält. Es ist der Brief, den Paschal II. unter dem 11. November an Erzbischof Ruthart von Mainz sendet[1]. Ranke, Delbrück, Hampe erwähnen ihn nicht[2]. Meyer von Knonau excerpiert ihn, ohne ihn in den Zusammenhang einzuordnen[3].

Das Manifest des Papstes — denn so muß man die Urkunde nennen — enthält die Bedingungen, unter denen die deutsche Kirche neu zu ordnen ist.

Nach einer leidenschaftlichen Arenga, in der die königliche Investitur als ein Joch dargestellt wird, das die Prälaten zwinge, immer sich dem königlichen Hof gegenüber als Diener und Almosenjäger zu betragen, bezeichnet der Papst als Zweck seines Schreibens: „Super hoc negotio nova nos oportet solicitudine concitari, cum novi regni opportunitatem divina dispositio providit." Das besagt, der Papst halte das neue Regime (Heinrichs V.) für etabliert und dadurch die Gelegenheit zu einer neuen Ordnung der Dinge für geboten. Dann wird als Grundsatz Wahrung der königlichen Rechte bei voller Freiheit der Kirche (libertas integra) aufgestellt, und daraus gefolgert: „Quid enim ad militem baculus episcopalis? quid anulus sacerdotalis? Habeant in ecclesia primatum suum, ut sint ecclesiae defensores et ecclesiae subsidiis perfruantur." Hier wird die Investitur mit Ring und Stab auch Heinrich V. (dem „novum regnum") glatt verweigert. Wir könnten aus dieser Stelle schließen, daß König Heinrich sie verlangt habe, wenn wir nicht aus der Praxis des Jahres 1105 wüßten, daß er sie ausgeübt habe. Das war der Zusammenbruch der Politik des Sohnes.

---

1) JL. 6050. Jaffé, Bibl. rer. Germ. III, p. 379.

2) Giesebrecht erwähnt ihn III[2], S. 1198 in der Anm., aber auf S. 738 im Text ist er nicht verwertet, wie er behauptet.

3) Hauck, S. 889, würdigt ihn ganz außerhalb des Zuges der Verhandlungen Heinrichs V. mit der Kurie gerade vor Ingelheim.

Denn der Papst eröffnete ihm, daß er für die Aufopferung des Kaisers den erwarteten Preis, nämlich Konzessionen in der Investiturfrage, nicht erhalten werde. Die kleinen Konzessionen in bezug auf die Behandlung schismatischer Bischöfe und der durch sie geweihten Kleriker, die in den folgenden Absätzen des päpstlichen Schreibens enthalten sind, sind politisch ohne Bedeutung.

Wäre König Heinrich nur ein kalter Rechner und Taktiker gewesen, so hätte er Ende November, wo ihm das päpstliche Manifest bekannt geworden sein muß, die Verständigung mit dem Vater betreiben und die gemeinsame Front gegen die Kurie aufnehmen müssen. Aber sei es, daß die Leidenschaften zu weit erhitzt und die Verhältnisse im Augenblick stärker waren als er, sei es, daß er nach soweit geglücktem Aufstand glaubte, den unvermeidlichen neuen Investiturstreit auch immer noch besser ohne Mitwirkung des Vaters führen zu können: er schreitet auf der begonnenen Bahn fort.

Der Verrat von Bingen, der den Vater in die Gewalt des Sohnes bringt (Böckelheim), ist, wie mir scheint, erst jetzt völlig motiviert: der Sohn kann es nicht mehr, wie bisher, auf ein längeres Verfahren vor dem Hoftag zu Mainz ankommen lassen. Dort hatte der Kaiser seinen Anhang unter den Fürsten und in der Stadt. Wenn die Entscheidung nicht sofort fiel, d. h. der Kaiser nicht sofort zur Abdankung gezwungen würde, so wuchs dem Kaiser das Argument zu: Was wollt ihr von mir? Mein Sohn kann auch den Frieden mit der Kurie nicht machen! Dann war der Hauptgrund für viele Fürsten und die antigregorianischen Kreise des Klerus, den Sohn gegen den Vater zu unterstützen, hinweggefallen.

Ich verzichte darauf, die Ereignisse von Ingelheim in den Einzelheiten neuerlich zu erzählen, wie sie Schmeidler aus den Krusten der Überlieferung herausgeschält hat. Um die Freiheit zu erlangen, gibt der Kaiser den Befehl zur Auslieferung der Kronkleinodien. Dann zwingt man ihn, unter dem gleichen Druck, zum mündlichen Thronverzicht. Darauf aber leitet der Kaiser vor dem Legaten ein Bußverfahren ein, um sich vom Banne zu lösen. Dazu leistet er zunächst die äußeren Zeichen der contritio cordis. Über die Beichte entwickelt sich eine Verhandlung mit den

Legaten: Heinrich bietet ein allgemein gehaltenes, rein religiöses Bekenntnis an. Der Legat verlangt ein von ihm formuliertes, hochpolitischen Charakters. Heinrich verweigert es; denn es impliziert den Verzicht auf die Investitur [1]. Er hat noch die Gewandtheit, durch eine Rückfrage festzustellen, ob der Legat, wenn er das geforderte Bekenntnis leisten werde, ihn sofort, d. h. hier in Ingelheim absolvieren werde. Das verneint der Legat mit Hinweis auf seinen Mangel an Kompetenz.

Diese Haltung des Legaten gegenüber dem Kaiser paßt trefflich zu der Haltung der Kurie zu dem Sohn in der Investiturfrage. Ranke hat sehr tiefblickend vermerkt, daß die Absolution des Vaters jetzt, nach dem Thronverzicht, im Interesse des Sohnes liegen mußte. Denn nur ein Heinrich IV., der abgedankt und dazu seinen privaten Frieden mit der Kirche gemacht hatte, war für seinen Nachfolger wahrhaft ungefährlich.

Es ist, als habe Papst Paschal durch seine Intransigenz den Vater gegen den Sohn aufrecht erhalten und so seinerseits den Sohn konzessionsreif machen wollen.

Umgekehrt ergreift der Kaiser die erste Gelegenheit, der Welt zu zeigen, daß seine Abdankung eine erzwungene gewesen war. Sein Wiederaufnahmeverfahren gründete er — mit historisch-politischem Recht — auf den Gedanken: Seht, was der Papst auch von meinem Sohne verlangt! Wer ihm anhängt, beschleunigt den Frieden mit der Kirche nicht um einen Tag! In diesem Sinne baut er nunmehr gegen den Sohn einen direkten, frontalen Widerstand auf, den er um Köln, Aachen, Lüttich organisiert. Die Initiative liegt in des Kaisers Hand. König Heinrich findet bereits Widerstand unter seinen eigenen Anhängern. Seine Truppen werden bei Visé von den kaiserlichen empfindlich geschlagen. Wochenlang belagert er Köln vergeblich. Diese erneute militärische Kraftentfaltung unterstützte der Kaiser aber durch ein politisch-diplomatisches Stratagem, das den Zug ins Geniale zeigt, den man Heinrich IV. nie absprechen darf.

---

1) „me iniuste Hildebrandum persecutum fuisse; Wicpertum iniuste ei superposuisse; et iniustam persecutionem in apostolicam sedem et omnem ecclesiam hactenus exercuisse." Brief an König Philipp von Frankreich. Jaffé, Bibl. rer. Germ. V, p. 245.

Er setzt eine publizistische Offensive an, die drei Ziele hat:

1. Abt Hugo von Cluny soll die Vermittlung mit dem Papst übernehmen.
2. Der König Philipp I. von Frankreich wird öffentlich auf die Solidarität der königlichen Interessen hingewiesen. Ähnliche Verbindungen nimmt der Kaiser mit England und Dänemark auf.
3. Den deutschen Fürsten gegenüber appelliert der Kaiser an ein geordnetes Verfahren vor einem Hoftag, da seine Abdankung als erzwungen ungültig sei.

Wir brauchen gar nicht in Erwägungen einzutreten, ob es dem Einfluß Hugos von Cluny und seines Ordens gelungen wäre, eine dem Kaiser annehmbare Verhandlungsbasis in Rom herzustellen. Ich persönlich glaube es nicht. Das politisch eminent Wichtige ist, daß der Kaiser unter Hinweis auf die verweigerte, rein religiöse Absolution sich gerade dem Führer der Frommen, dem Abt der Cluniazenser, völlig anheimgibt: „Quidquid de nostra cum Apostolico reconciliatione, quidquid de pace et unitate Sanctae Romanae Ecclesiae, salvo honore nostro, faciendum esse decreveris, totum nos facturos sine dubio Deo ubique (tibique?) promittimus.“ Das ist der entscheidende Satz[1]. Damit sucht er die Vermittlung zwischen sich und der Kurie nach mit dem Ziel der reconciliatio. Indem er den Abt von Cluny als Vermittler anruft und sich dazu eines offenen Briefes bedient, gibt er diesem Schritt die äußerste Publizität und schafft für die Zeit dieser Verhandlung den Vorwurf aus der Welt, daß er die Lösung vom Banne gar nicht erstrebe.

Gleichzeitig schildert der Kaiser in einem ebenfalls offenen Brief dem König von Frankreich, was ihm von seinem Sohn und von dem Legaten widerfahren ist. Die Bitte, die er daran knüpft, ist nicht diplomatisch, sondern demagogisch formuliert: er bittet ihn um seinen Rat als Freund, „vestrum tamen et omnium regum terrae est: iniuriam et contemptum nostrum vindicare et tam nefariae prodicionis et violentiae exemplum de superficie ter-

---

[1]) In dem zweiten, nachgesandten Brief lautet er „ut salvo honore nostro totum Papae faciam, quod disposueritis“. Beide bei d'Achery, Spic. II, S. 441/42.

rarum extirpare". Das ist zunächst nur als Gesuch um Hilfe gegen den Sohn zu verstehen. Es ist auch bekannt, daß der prinzipielle Streit um die Investitur in Frankreich 1098 zu Ende gegangen war, indem König Philipp I. sich unterwarf[1]. Allein man kann doch vermuten, daß dahinter auch ein Appell an die Solidarität der kirchlichen Interessen lag. Denn auch Philipp hatte unter dem durch Papst Paschal neu angefachten Radikalismus zu leiden.

Jedenfalls ruft der Kaiser die Hilfe auswärtiger Fürsten gegen den eigenen Sohn an[2], was auf dessen Partei offenbar als Beleidigung des Nationalgefühls empfunden wird. Und der König von Frankreich konnte, auch wenn er keineswegs Hilfe sandte oder gar selbst eingriff, durch die Art, wie er sich in den flandrischen Händeln als Grenznachbar verhielt, dem Kaiser sehr wohl behilflich sein, seine Basis in Niederlothringen zu verstärken.

Der Höhepunkt der Politik Kaiser Heinrichs aber enthüllt sich in den drei letzten Briefen: dem an seinen Sohn, dem an die Sachsen und dem an alle deutschen Fürsten. Dem Sohn ruft er ins Gesicht, wie völlig dessen politische Basis zusammengebrochen sei: noch nach der erzwungenen Abdankung verfolgst du mich unablässig „verum non satis mirari possumus, qua ratione vel occasione hoc tam obstinate facis, cum de domno papa et de Romana ecclesia tibi nulla residua sit occasio"[3]. Auf diese Worte kommt alles an. Ich interpretiere: „Aus welchem vernünftigen Grunde verfolgst du mich weiterhin, da dein Verhältnis zum Papst und zur Römischen Kirche einen solchen nicht mehr bietet?" Darin ist der Hinweis auf die Investiturpolitik der Kurie zu sehen, wie sie in dem Brief an Ruthart von Mainz manifestiert war, die der Empörung des Sohnes die Aussicht auf ein Kompromiß und damit zugleich den politischen Grund entzogen hat.

Daraufhin entwickelt der Kaiser sein Programm und seine Forderungen. Er habe sein Verfahren zur Lösung vom Bann

---

[1]) Ganz klar sind allerdings die Ausführungen hierüber nicht, die Willi Schwarz, Der Investiturstreit in Frankreich macht (ZKG. NF., Bd. 5 und 6, 1923 und 1924).

[2]) „Gallorum, Anglorum, Danorum ceterarumque finitimarum gentium gladios cordibus nostris infigere meditatur", sagen die Fürsten in ihrer Erklärung gegen den Kaiser. Ekkehard, SS. VI, S. 237/38.

[3]) Const. I, p. 129. Noch einmal wenige Zeilen später heißt es: „cum nihil rationis tibi sit, quare nos persequaris quodam modo".

offiziell durch Hugo von Cluny in Rom eingeleitet. Das kann nur ein Bußverfahren sein. Aber es soll dabei de statu ecclesiae et honore regni verhandelt werden. Und wie muß dem Sohn die drohende Andeutung klingen: „Erhebe dich nicht allzu sehr über mich, vielleicht hat Gott doch von seinem heiligen Sitz aus zwischen mir und dir in seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit schon anderes entschieden als du es denkst! Sollte sich vor dir keine Gerechtigkeit finden, so appelliere ich an den Heiligen Stuhl."

In einer aussichtslosen Belagerung liegt König Heinrich noch immer vor Köln, als ihn diese Forderung seines Vaters trifft. Es ist wie eine Verkehrung aller Verhältnisse seit einem halben Jahr: er selbst zwar gekrönt, aber unter dem drohenden Wort des Mainzers, wenn er die königliche Würde mißbrauche, solle es ihm ergehen wie seinem Vater! Der Vater greift aufs neue nach der Krone, und er, der Sohn, ist nicht imstande, ihn hier, im äußersten Winkel des Reiches, zu überwältigen. Ja, der Vater beruft sich auf den Schutz des Papstes, den er als reuiger Büßer in dem begonnenen Bußverfahren[1] in Anspruch nehmen darf!

Noch gibt der Sohn seine Sache nicht verloren. Aber er lenkt doch ein. Er will jetzt verhandeln und fordert den Vater vor einen Hoftag, der in acht Tagen zusammentreten soll. Darin erkennt der Kaiser die ganze Schwäche der Position des Sohnes. Jetzt ein schleuniges Verfahren vor den überwiegend dem Sohn günstigen Fürsten lehnt er natürlich ab. Er versteigt sich zu der Gegenforderung eines Reichstages, dem alle wichtigen Fürsten beiwohnen können, also nach einer angemessenen Einladungsfrist. Daß er unter den zu Ladenden außer den weit entfernt Wohnenden (Bischöfe von Augsburg, Chur, Basel, Herzog Magnus von Sachsen, Herzog von Böhmen, Graf Wilhelm von Burgund) auch seinen schlimmsten Feind, Erzbischof Ruthart von Mainz, nennt, soll sein Vollgefühl der Sicherheit ausdrücken, mit der ihn die Gerechtigkeit seiner Sache erfüllt.

In diesem Augenblick stirbt Kaiser Heinrich IV., als Sieger, wie mir scheint, über den Sohn, im Beginn einer neuen Phase des Investiturstreits.

[1] Von Köln nach Aachen war er barfuß im Schnee gezogen, worin Schmeidler mit Recht den Beginn der neuen Bußleistungen sieht.



Den Sieg über den Empörer hat ihm die Kurie in die Hand gespielt durch die Intransigenz, die sie in der Investiturfrage dem Sohn gegenüber und in der Frage der Absolution in Ingelheim beweist.

Und doch war der Sohn auf dem Wege gewesen, auf dem die geschichtliche Lösung des Problems lag. Der Vater war der alte Prinzipienkämpfer, der noch die religiösen cluniazensischen Ursprünge des Kampfes lebendig empfand. Er vertrat die weltabgewandte Seite des Cluniazenser-Dualismus gegen das von demselben Dualismus ausgehende kirchliche Weltherrschafts-Prinzip. Darin lag eben die Unvereinbarkeit der in Gregor und Heinrich vertretenen Tendenzen, daß sie aus einer gemeinsamen Wurzel entsprangen.

Heinrich V. vertrat eine neue Generation. Ihm war die Investiturfrage ein rein politisches Problem der Staatsraison. Seine Empörung gegen den Vater entsprang der irrigen Voraussetzung, daß man an der Kurie ebenso kühl rechnete, wie er es tat, indem er seinen Vater beiseite schob. Es muß ihm eine Lösung vorgeschwebt haben wie das Wormser Konkordat, feingeschliffene Formeln, aber doch so gefaßt, daß beide Faktoren ihr politisches Gewicht jeweils glaubten zur Geltung bringen zu können.

Aber in Rom ging die Entwicklung langsamer. Die Erfahrung eines halben Menschenalters mußte erst noch gemacht werden, um zu dem Ziele zu führen, das Heinrich V. als Empörer angestrebt hatte.

Die Bedeutung der Kirche für Luther

Von **Ernst Kohlmeyer**, Breslau

I.

Noch jüngst redet Heinrich Federer von dem „kirchenlosen evangelischen Reformer“[1], und dies Urteil erscheint uns verständlich sowohl von der festgefügten sancta catholica ecclesia der Gegenwart aus gegenüber der protestantischen Zerteiltheit, wie auch für den rückschauenden Blick, der im Luthertum die Zerstörung der Einheit sieht. Und es scheint, Luther mußte zum Zerstörer der Kirche werden angesichts des personalistischen Weges, auf dem er sich zu Gott fand und auf dem die römische Kirche ihm das große Hindernis geworden ist. Welcher Gegensatz liegt schon hier zwischen ihm und seinem großen Lehrer Augustinus: der Kirchenvater hat sich in die bestehende Kirche hineinentwickelt, indem er Christ wurde, Luther entwickelte sich hinaus, ja gegen seine Kirche. Augustin sucht nach der Autorität der Kirche, Luther löst sie auf, und bis heute vermissen seine Kinder hier etwas an seiner Schöpfung und suchen es so oder so neu zu schaffen. Denn Luthers Verhältnis zur Kirche seiner Tage ist gekennzeichnet durch immer kühneren Angriff, durch stufenweise Aufhebung aller kirchlichen Fundamente, des Papalismus, des Konziliarismus, des gesamten Klerus, des Sakramentarismus, den er fand. Und über das so unbestimmte Gebilde, das er an die Stelle setzte, herrscht bis heute noch nicht rechte Einigkeit der Anschauungen. Wer Beichtsakrament und priesterliche Seelsorge und Mönchsaskese umsonst gebrauchte und dann den Weg zu Gott einsam über dem Wort der Schrift fand — steht der nicht dem Individualismus der Mystiker näher als dem Kirchentum des katholischen Christen?

So ist das erste Problem der Übergang vom Personalismus der Rechtfertigung durch Wort und Glaube zur Gemeinschaft der

[1]) H. Federer, Der heilige Habenichts, 1928, S. 9.

Kirche. Und es kann vorweg gesagt werden, daß sich eine glatte theoretische Lösung dieses Problems bei Luther nicht findet, wohl aber eine enge praktisch religiöse Verknüpfung. Luthers Gedankenarbeit, so sehr sie in einem unverrückbaren Mittelpunkt verankert ist, läßt sich auch hier in hohem Maße von den religiösen und praktischen Notwendigkeiten der augenblicklichen Lage bestimmen. Darum ist es unmöglich, eine begrifflich-systematische Einheit seiner Aussagen von der Kirche zu finden; wohl aber läßt sich unter dem Disparaten, ja Unvereinbaren seiner Sätze die zugrunde liegende religiöse Anschauung stärker herausheben, als die bisherige, im einzelnen anregende und reichhaltige, aber fast unübersehbare Debatte ergab. Es kann sich hier nicht darum handeln, die Fülle dieser Einzelprobleme zu erschöpfen, wie sie uns soeben F. Kattenbusch[1] in völliger Beherrschung des Stoffes und der Literatur gedankenreich entwickelt hat; er selbst meint, nur ein dickes Buch könne genügen. Es soll also hier die Aufgabe sein, ein Gesamtbild zu gestalten, welches die Einzelheiten abwägt und versteht, auch wenn wir auf die begriffliche Einheit verzichten müssen. Was bedeutet für Luther das gesamte Gebiet religiöser Betätigung, das damals Kirche hieß und auch bei uns noch Kirche heißt?

Es ist ohne weiteres klar, daß wir mit dieser Frage auf einen mit geschichtlicher Energie geradezu geladenen Ideenzusammenhang stoßen. Ja, er hat Wurzeln, die älter sind als das Christentum; er war wirksam als der höchste, jedes Einzelinteresse verpflichtende oder auch vernichtende Wert in der antiken Polis; er erweiterte sich — und hier scheint wahrhaftig die eigene Kraft der Idee mit der materiellen Gewalt der Erobererstaaten zusammenzuwirken — zum Gedanken der großen, die Welt umspannenden, universalen Polis; es entstand von innen heraus wie von außen das Ideal des einen Herrn, des Monarchen, der mit Leidenschaft ersehnt und verehrt wird. Und nur in ihrer Zersetzung erzeugte diese festgefügte antike Welt die auflösenden Ideen des Individualismus, der sich selbst lebenden Einzelpersönlichkeit; die letzte große Botschaft dieser Geisteswelt ist wieder das System eines idealen Kosmos von großer Geschlossenheit.

1) F. Kattenbusch, Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff, 1928.

Von hier aus gesehen ist die eigentliche geschichtliche Großtat des frühesten Mittelalters der Übergang des weltbeherrschenden kaiserlichen Rom in das weltbeherrschende kirchliche Rom. Dieses neue geistliche Imperium hatte seine tiefsten Fundamente auf jenem antiken Erbe. Und von hier aus ist die wichtigste geistesgeschichtliche Tat jenes Zeitraums die Übertragung des ganzen Ideenzusammenhanges vom antiken Staat auf den Gottesstaat. Auch nach dem Untergang der Antike hat dieses Ganze von geistigen Kräften und Werten in der neueintretenden Völkerwelt jene ungeheure Kraft des Wachstums entfaltet, und es hieße Augustins innerste Motive doch wohl mißverstehen, wenn man in der Umbiegung seiner rein idealen Civitas Dei auf die hierarchisch verfaßte römische Kirche nur eine Entgleisung des Gedankens finden wollte. Gerade hier hatte er die Berührung mit dem bewegenden Nerv des Geschehens gefunden, wenn auch die Entwicklung so verlief, daß jene kirchlich-staatlich-rechtlich gemischte Civitas, ihrer Kraft bewußt, den augustinischen Ideenoberbau einfach zurückdrängte und ihren Kampf mit sehr anderen Mitteln ausfocht.

Aber ob ideal oder materiell — die Macht der Kirche blieb eine Großmacht für die neuen europäischen Völker wie für die antiken, sie überwand den jugendkräftigen Nationalismus und überwand die unabhängige Gewalt des Staates. Sie wiederholte ihre Gemeinschaftsform nicht nur in den Orden, sondern auch in den vielen sozialen Gebilden und Ständen, die sich jetzt erhoben. Jede Menschenklasse, jeder Beruf, jede Bruderschaft ist ein corpus mysticum im kleinen; nur in der überall gesuchten Verbindung mit den Kräften der oberen Welt, nur im Zusammenschluß mit den Vielen vermag der Einzelne etwas. Vergegenwärtigen wir uns die vielfältigen Lebensbedürfnisse jener Zeit, die ihr Genüge fanden in dieser im weitesten Sinn gefaßten „Kirche“, so ist es nun auch nicht erstaunlich, daß Luther in dem Bereich dieser Form alles Lebens mit Selbstverständlichkeit aufwächst und lebt. Der moderne Individualist muß es sich erst wieder bewußt machen, welche gesteigerte Realität „die Kirche“ in jener Zeit besaß.

So ist denn auch die erste und allgemeinste Beobachtung die, daß die Bedeutung der Kirche für Luther überraschend groß

war: sie ist eins der von Anfang bis zu Ende wiederkehrenden Motive in seinen Schriften. Wir gehen aus von dem reichen Material der ersten Psalmenvorlesung, das von Holl noch nicht in jeder Hinsicht erschöpft ist. Ein Blick zeigt, daß sie durchzogen ist von allegorischen Hineindeutungen der Kirche in den Text. An sich liegt diese Kirchenallegorese freilich in der exegetischen Tradition begründet. Die zahlreichen Psalmen, in denen Israel redet, sind seit der Zeit der alten Kirche auf die Kirche gedeutet. Dazu tritt jene exegetische Methode des Mittelalters, die im Text die verschiedenen „corpora mystica", besonders das corpus Christi verum und simulatum, als eisernen Bestandteil ihrer Kunst wieder und wieder findet. Luther beruft sich mehrmals auf diese Schulregeln. Er stellt der Psalmenvorlesung eine Art Paradigma seiner Exegese voran. In der zweiten, allegorischen Stufe erscheint die Beziehung auf die ecclesia als allgemeine Grundregel für alle von Zion oder von Jesus handelnden Texte[1]. Mag das Schultradition sein —, wir finden nun doch in der Anwendung eine bemerkenswerte Eigenart Luthers. Vergleichen wir Luther mit seinen exegetischen Gewährsmännern, so zeigt fast jede Probe, daß er die Allegoresen, welche die Kirche betreffen, reichlich vermehrt und nicht selten ungewöhnlich durchgeführt hat. Statt vieler Beispiele nenne ich den 103. (104.) Psalm[2]. Die exegetische Tradition, die Luther vorlag, deutet unter einer Menge anderer Allegoresen hier und da die ecclesia hinein (am häufigsten noch hat Augustin sie erwähnt). Bei Luther ist der große Naturpsalm in eine einzige Allegorie auf Christus und seine geistige Schöpfung, die Kirche, verwandelt, und die Grundzüge von Luthers ganzer Kirchenanschauung finden sich hier fast restlos klar ausgedrückt, bis zu seiner in diesen Jahren vorhandenen starken Ehrerbietung vor den „montes", den Prälaten und kirchlichen Oberen. Wir werden über die Herkunft dieses häufig sich zeigenden kirchlichen Interesses auch sogleich weiter schließen dürfen, daß es nicht entstanden sein wird aus den persönlichen Schicksalen seines Kampfes um die Gnade, sondern zweifellos das Fort-

1) III, S. 11 und 13. Die Zahlenangaben dieses Aufsatzes beziehen sich auf Band und Seite der Weimarer Ausgabe.

2) IV, S. 166 ff.

leben der kirchlichen Frömmigkeit des gläubigen Katholiken hier finden [1].

Denn es ist, wenn wir uns dem Sachlichen zuwenden, der traditionelle scholastische Kirchengedanke, der uns in Luthers Anfängen unverkennbar entgegentritt, obgleich sich schon 1513 die entscheidenden inneren Veränderungen des Kirchenbegriffes vorfinden, an denen Luther sein Leben lang festhielt.

So entspricht völlig der augustisch-scholastischen Tradition die Doppelheit in Luthers Äußerungen über die Kirche. Sie ist einmal die communio sanctorum im rein augustinisch-spiritualen Sinn und ist daneben auch die ecclesia mixta im vulgär-katholischen Sinn, boni und mali sind drin, die einen merito, die anderen nur numero, und die prelati sind die Regenten dieser Kirche (die Luther oft unabhängig von seinen Vorlagen noch einfügt), denen demütig zu gehorchen christliche Pflicht ist; so wie Luther der Mönch noch die Gehorsamspflicht gegen die Ordensoberen dazu einschärft. Dieses vulgär-katholische Erbe sehen wir in den nächsten Jahren zurücktreten oder doch anders gewertet werden. Dagegen innerhalb des spiritualen Kirchenbegriffes liegen die entscheidenden Stücke [2].

Den Kern des Gedankens bildet das bekannte mystische Bild vom Leibe Christi, welches Luther in der traditionellen Form der Hochscholastik auch noch bei seinem Gewährsmann Biel gefunden hatte. In der Christologie hat diese Theorie ihren Platz. So führt Biel denn aus, daß die in Christus wohnende gratia den Christen gegenüber sich äußert als gratia capitis, indem sie von ihm, dem Haupt, übergeht auf die Glieder, wenn auch secundum quandam humilitatem, in einem bescheideneren Maße. Reinen

---

1) Diese vereinzelte Beobachtung zeigt, wieviel Aufklärung noch zu erwarten wäre von einer wirklich befriedigenden Ausgabe der ersten Psalmenvorlesung. Nachdem Otto Scheel und in bezug auf unser Thema Karl Holl das Bild Luthers bis an die äußerste Grenze seiner literarischen Tätigkeit geklärt haben, gehört jetzt vor allem die genaue Feststellung dessen, wie Luther sich in der Vorlesung von 1513—1515 zu seinen Unterlagen verhält, dazu, um das Herauswachsen Luthers aus der mittelalterlichen Theologie mit aller erreichbaren Schärfe festzustellen.

2) Wie stark diese augustinische Gedankenreihe wenigstens theoretisch weiter tradiert wurde, hat uns eine Jugendarbeit M. Grabmanns „Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Kirche als Gottes Werk", 1903, gezeigt.



Emanatismus scheut man auch hier. Von den vier Beziehungen, in denen dieses Haupt sich auswirkt, kommt für den Kirchengedanken in Frage die virtus influxiva, durch welche Christus seine gratia und die virtutes, die cognitio divina und den motum charitativi amoris den Menschen einfließen läßt, sowohl durch seine Gottheit, da er Quell der Gnade ist, wie als Mensch, der diese göttliche Gnade erworben hat durch seine satisfactio. Bemerkenswert ist, daß Christus das Haupt ist durch seine conformitas mit den Menschen, d. h. secundum humanam naturam. Und mochte auch die Fassung der gratia infusa sich von der thomistischen abheben, ihren übernatürlichen Charakter und ihre Notwendigkeit finden wir auch hier festgehalten [1].

Ebenso traditionell lehrt Biel weiter über die Kirche als irdischen Organismus. Wenn er sie auch als Versammlung der Gläubigen faßt, so hindert ihn dies nicht, die bestehende katholische Hierarchie anzuerkennen; der Primat des Papstes beruht auf göttlichem Recht und besteht in der monarchischen Verwaltung und Spendung aller geistigen Güter und Rechte [2]. Dieser Kirchenbegriff hat seinen Angelpunkt im Sakrament. Dadurch ließ sich das unsichtbare corpus Christi verkoppeln mit der ecclesia romana, und je objektiver man die Wirkung des Sakramentes faßte, desto völliger zur Deckung bringen.

Diesen gedanklichen Rahmen und noch mehr, was hineingehört, hat Luther übernommen. Nur — und das ist die entscheidende Erkenntnis, die wir über Luthers früheste Zeit Holl verdanken — hat Luther schon in der Psalmenvorlesung diesen Kirchengedanken in seinem Kern umgestaltet, indem er an die Stelle des Sakramentes oder neben das Sakrament das Wort als Heilsmittel stellte. Damit veränderte er jenen Angelpunkt zwischen corpus Christi und empirischer Kirche, aber er behielt die Kategorie des corpus Christi, aus dem sich für ihn die Gemeinde der Heiligen formte.

Wir kommen seinem Gedanken am besten nahe, wenn wir diesen Leib Christi werden sehen: er ist Gottes Schöpfung, fortdauernde Neuschöpfung durch das Wort, das von Gott ausgeht. Es kommt nun alles darauf an, die Bedeutung des Wortes

1) Biel. Coll. l. III dist. 13 dub. 2.
2) Expos. can. miss. art. 22. 23.

für den Kirchenbegriff zu erfassen[1]. Entscheidend ist es hier, sich die Doppelheit der Betrachtungsweise Luthers klar zu machen[2]. Die Wirkung Gottes durch das Wort erschöpft sich nicht in dem psychologisch geklärten Vorgang, daß Gott in der Offenbarung redet, der Mensch hört, sich überzeugt und sein Gewissen tröstet. Darunter liegt die zweite, völlig supranaturale, durch und durch monergistische Gedankenreihe, welche ebenfalls den ganzen Heilsvorgang umfaßt: Gott muß zuerst die Ohren öffnen, den Glauben schenken, Gott gibt den Geist und das neue Leben. Diese göttliche Wirkung ist „wunderbar, d. h. ohne jede Art von menschlicher, auch psychologischer Vermittlung“[3]. Und hier ist nun das Wort als das Heilsmittel, das „vehiculum“, ganz in den Glanz des Übernatürlichen getaucht. Es ist Träger des Heiligen Geistes[4], der durch dasselbe wirkt; es bringt Christus selbst[5], und seine Wirksamkeit kann mit der Verheißung der Vergebung nicht erschöpft werden. Es ist Gottes Machtwirkung, von göttlichen lebenschaffenden Kräften erfüllt oder begleitet. So ist es die prima gratia Gottes, wenn er gibt, daß man die Worte der Schrift so liest und hört, als höre man Gott selbst. Denn „wie werden sich nicht die Haare sträuben, wenn man merkt, daß solche Majestät zu uns redet“[6]. Stark ist dabei die völlige Unfähigkeit des Menschen betont[7]. Gott wirkt real durch das Wort und schreibt unter dem menschlichen Wort viva verba ins Herz[8]. Zu der Predigt tritt so die gratia cooperans, wie im Wort Christi und der Apostel schon die gratia wohnte[9]. Später wird als dieser reale und supranaturale Inhalt des Wortes bekanntlich regelmäßig der Heilige Geist bezeichnet, der aber schon von Anfang an — für den magister sententiarius leicht verständlich — hier er-

1) Es kann hier nicht die Gesamtanschauung Luthers vom Wort auch nur in Kürze wiedergegeben werden.

2) Die wichtigsten Anregungen haben hier gegeben R. Otto, Die Anschauung vom Heiligen Geist bei Luther, 1898; R. Seeberg, Dogmengeschichte IV, S. 1, wo bei der Rechtfertigungslehre Luthers doppelte Gedankenreihe herausgearbeitet ist; dieselbe Doppelheit wirkt sich aus im Begriff der Kirche. Endlich K. Holl, Die Rechtfertigungslehre . . . (Luther 4. 5, S. 111 ff.). So verschieden die Voraussetzungen dieser Arbeiten sind, sie treffen überein in dem Aufweis jener Zweischichtigkeit, die Luthers Theologie durchzieht.

3) Holl l. c., S. 557, Anm. 4. 4) VII, S. 96. 5) II, S. 111 ff.

6) III, S. 342. 7) II, S. 112 u. ö. 8) III, S. 256. 9) III, S. 258 f.

scheint[1]. Dieses Wort ist aus nächster innerer Verwandtschaft mit dem augustinischen Wort zu begreifen. Er ist in seinem Realismus, in der wunderhaften Art seiner umschaffenden Wirkung jenem verbum internum verwandt.

Die Einführung dieses doppelten Wortbegriffes in den Kirchenbegriff ist die entscheidende Tat Luthers und ohne entsprechenden Vorgang in der Scholastik. Beide Seiten dieses Wortbegriffes kommen für die „Kirche" in Betracht. Ohne schematisieren zu wollen, möchte ich der communio sanctorum zunächst die supranatural-monergistische Seite des Wortbegriffes zuordnen. Denn wir sehen nun das Wort als göttliche Schöpferkraft eben dieselbe geistliche Wirkung ausüben wie vorher die Sakramente. Es vermittelt mit derselben Ausschließlichkeit die gratia. Es ist an die Stelle der Sakramente getreten[2].

So läßt sich unbeschadet der tiefen Gegensätze das Wort als der Ersatz des Sakramentes und seine Wirksamkeit als sakramental fassen. Freilich liegt diese Heilsübertragung nicht mehr ausschließlich im Kultischen und ist nicht geknüpft an materielle Träger und geschieht nicht ex opere operato. Wohl aber gleicht sie dem Sakrament hinsichtlich der Realität der übertragenen Heilsgüter und der Verbindung mit Gott, der Übernatürlichkeit des dadurch geschaffenen neuen Lebens und der Heilsnotwendigkeit. Dazu tritt, daß dies Wortsakrament ausschließlich gebenden Charakter hat ohne Mitwirkung des Menschen. So läßt sich das Wort fassen als vergeistigtes Sakrament, auf welches Luther die volle Dignität, Heilswirkung, Ausschließlichkeit des Sakramentes überträgt. Erst auf der Höhe der Auseinandersetzung mit dem römischen Sakrament spricht er diesen Sachverhalt aufs klarste aus; in der Capt. bab. heißt es: quanquam, si usu scripturae loqui

1) III, S. 256 und IV, S. 177.

2) Es macht für unsere Betrachtung nichts aus, daß der Gnadenbegriff bei Luther ein anderer geworden war. Der Realismus der Wirkung ist geblieben und liegt darin, daß außer der Vergebung auch Christus selbst und alle geistigen Güter mitgeteilt werden. Ja die Ausschließlichkeit dieser Wirkung ist noch gesteigert gegenüber der nominalistischen Lehre, da die Unfähigkeit des Menschen zum Heil bald wieder mit augustinischer Schärfe gelehrt wird. — Ebenfalls braucht die Frage nicht berührt zu werden, ob Luther sich die göttliche Wirkung unmittelbar an das neue Heilsmittel gebunden oder nebenherlaufend gedacht hat. Es ließe sich wohl beides bei ihm belegen. Die Verbundenheit ist so eng wie im mittelalterlichen Sakrament.

velim, non nisi unum sacramentum habeam et tria signa sacramentalia [1]. Und das Absehen der genannten Streitschrift ist nichts anderes als die Wiederherstellung dieses Wortsakraments, bestehend in Verheißung und Glaube, wobei nun trotz aller psychologischen Vertiefung des Glaubens doch wieder die sakramentale Fassung hervortritt: eben die fides und der ihr folgende dulcissimus affectus cordis ist die charitas per spiritum sanctum in fide Christi donata [2]. Auch indirekt läßt sich zeigen, daß das Wort sakramental wirkt, soweit von einem Sakrament im Luthertum gesprochen werden kann: die gesamte Heilswirkung des Sakramentes liegt im Wort, eine weitere existiert nicht mehr.

Von hier aus verstehen wir dann auch jene bekannten Anschauungen von einer fast magischen Wirkung des Wortes: sie erklären sich aus der Beibehaltung des Sakramentsschemas, aus der Analogie der gratia im Wort mit der im Sakrament. Dabei verläßt Luther den psychologischen Bereich auch wohl völlig, am auffälligsten bei der Frage der Kindertaufe, wo das dem Kinde ans Ohr schlagende Wort den Glauben weckt: er befindet sich hier im Gebiet der gratia infusa, es bedürfte des Terminus „fides infusa" nicht [3]. Weil für ihn im Untergrund der psychologischen Wirkung des Wortes die wunderhafte liegt, kann er es sakramental vergewaltigen [4].

Durch dies so gefaßte Wort schafft Gott die Kirche. Sogleich erwächst aus dieser überpsychologischen Fassung der Wortwirkung für den Kirchenbegriff die Notwendigkeit der göttlichen Prädestination — wie bei Augustin [5]. Das gilt ebensogut für die Gemeinde

---

1) VI, S. 501. Es ist falsch, als dies sacramentum Christus anzusehen; die ganze Schrift redet von dem Heilsmittel des Wortes zwischen Gott und Mensch: „nam in eo verbo et prorsus nullo alio sita est vis, natura et tota substantia Missae"; das Sakrament ist das Wort, seine Gabe Christus.

2) VI, S. 515. 3) VI, S. 538.

4) Luther selbst gründet diese Wirksamkeit des Wortes bekanntlich wieder und wieder auf die Schriftstelle: „Mein Wort soll nicht wieder zu mir leer kommen". Aber wir sehen grundsätzlich die Zurückführung einer Anschauung auf einen biblischen Gedanken nicht als befriedigende Erklärung an. Ein ausreichendes Verständnis für den ganzen Gedankeninhalt ist erst gegeben durch Luthers eigene Einreihung des Wortes in das sakramentliche Gebiet.

5) quando enim Deus verbum emittit, szo geets mit gewalt, ut non tantum amicos et applaudentes, sed inimicos et resistentes convertat Rm. II, S. 247. — Nec dubitarem, etiam adultum impium, eadem Ecclesia orante et offerente, posse in quovis sacramento mutari . . . atque hac ratione libens admitterem, sacramenta

wie für den Einzelnen. Luther hat deutlich genug von der Erwählung der Kirche gesprochen. Wenn Gott in der Predigt der Kirche dem Worte die efficatia erst geben muß, weil es nicht in unseren Kräften steht, andere zu bekehren[1], so heißt das Prädestination. Darum beruht die Kirche auf der Auslese Gottes[2].

Aber dieser uns geläufige Erwählungsgedanke bekommt nun eine besondere Note. Die Prädestination ist eine Scheidung nach Personen; bei Luther finden wir sie gelegentlich verändert in eine sachliche Scheidung: nulli sunt damnandi, nulli desperandi a salute Christi. Quia qui hodie est desertus, cras erit forte cultus et fecundus, et qui hodie cultus, forte cras desertus[3]. Zumindest wird hier doch der Schwerpunkt von der Auswahl einer bestimmten Anzahl von Personen verschoben auf die göttliche Schöpfertätigkeit durch das Wort als Wesensmerkmal der Kirche. Der Prädestinationsgedanke ist nicht der Ausgangspunkt und nicht der übergeordnete Gedanke[4].

So ist in diesem scheinbar ganz psychologischen Heilsmittel des Wortes doch der supranaturale, sakramentale Untergrund bestimmend geblieben. Dennoch ist nun nicht die Sakramentsmagie durch eine Wortmagie abgelöst, denn Luther sieht im Wort stets die persönliche Wirksamkeit des lebendigen Gottes, der sich nicht in jedem Fall an sein „Mittel" bindet, sondern Leben schafft, „ubi et quando visum est Deo". Luther läßt nun diesen neuen Faktor des Wortes stehen neben dem alten Heilsmittel, dem Sakrament. Erst jahrelang nachher folgt die radikale Kritik des Sakramentes durch das Wort, wobei fünf Sakramente fallen und die beiden übrigen in ganz verändertem Sinn als Formen der Wortmitteilung gefaßt werden. Das heißt, von Anfang an hat Luther sein persönliches Worterlebnis, das außersakramentlich

---

novae legis esse efficatia ad dandam gratiam non modo non ponentibus sed etiam obstinatissime ponentibus obicem. Quid enim fides Ecclesiae et oratio fidei non tolleret? (VI, S. 538). — Das ist die gratia irresistibilis des Wortes. Trotz der unmöglichen Heranziehung der fides aliena.

1) IV, S. 216. 2) Salvi fiant omnes electi (IV, S. 216 u. ö.).

3) III, S. 513.

4) Mit der sakramentlichen Kirche war dieser Gedanke nicht so unauflöslich verknüpft gewesen, dort lehrte man die objektive Wirkung des Sakraments an allen und konnte die Nichtwirkung mit der mangelhaften Disposition des Menschen erklären, die er selbst schuld hatte.

war, nebengeordnet neben und eingeordnet in die kirchliche Kulthandlung. Auch der umgekehrte Weg wäre denkbar, ja vielleicht noch konsequenter gewesen, und die Folgen wären unabsehbar geworden.

Durch Wort und Sakrament schafft Gott die Kirche unter den Menschen, indem er ihnen die Gnade und den Geist gibt. So werden sie zum Leib Christi oder, wie es mit sehr bezeichnender Gleichsetzung oft heißt, zum regnum Christi. Auf den ersten Blick läßt sich erkennen, daß Luther in dieser Gleichsetzung von Augustin beeinflußt ist, dem ersten, der sie unseres Wissens vollzogen hat[1], daß Luther in der Fassung aber doch abweicht. Wie Augustin hat Luther die zwei civitates oder generationes, die obere und die untere, die obere als die Gemeinschaft der Sancti; hat die Spannung in diesem Begriff, die in dem noch unvollkommenen Zustand dieses Reiches hier auf Erden gegenüber seiner Vollendung in der himmlischen Welt liegt. Aber Luther hat im Gegensatz zu Augustin immer stärker Christus als den Inhalt dieses Reiches in den Mittelpunkt gerückt, und er hat die Verkoppelung mit der ecclesia romana vermieden. Das Reich Gottes ist die Herrschaft Christi durch Erlösung und Heiligung, die er sich in der Menschheit schafft und gegen Welt und Teufel ausbreitet und verteidigt[2]. So steht die Kirche in engster Verbindung mit Christus. Man kann sich Christi Werk nicht denken, wenn man nicht die Kirche denkt.

Noch eigenartiger tritt diese Verbindung hervor, wenn man nun fragt nach der Art der Erscheinung dieser Kirche in der empirischen Welt. Lange bevor Luther den Schnitt zwischen der römischen Hierarchie und der Kirche Christi in seinem Sinne gemacht hat, zeigt er hier eine neue, eigentümlich tiefe Auffassung. Wir gehen von Christus aus. In jedem Augenblick bleibt Christus für Luther der Mittelpunkt, ja der ganze Inhalt seines Glaubens, weil in ihm Gott sich finden läßt und nur in ihm. Luther

---

1) Obgleich sie Gemeingut der mittelalterlichen Exegese wurde und Luther sie ebensogut bei Lyra ausgesprochen finden konnte.

2) So stark durch diesen biblischen Begriff die religiös-ethische Betätigung der Glieder mit hineinkommt und sie zum Kampf gegen den Feind aufgerufen werden, bestimmend bleibt der Gedanke des übermenschlichen, von Christus gestifteten Reiches, das er beherrscht mit dem unüberwindlichen Szepter seines Worts.

hat nie vergessen, daß Gott ihm zuerst begegnete wie ein Vernichtung drohendes Verhängnis als Deus absconditus. Dann findet er Gott in Christus reden, Worte der Gnade und des Lebens. Das ist die Bedeutung der Menschwerdung Gottes, der Sinn, warum Luther auf Tod und Leben am alten Dogma bleibt.

Aber es liegt nun in dieser Menschwerdung noch ein Geheimnis: Gott wird Mensch in Knechtsgestalt, in Schmach und Kreuz und Tod. Er ist in einem ganz anderen Sinne wieder ein Deus absconditus, denn in seiner Niedrigkeit erkennt nur das Glaubensauge die Gottheit. Diese Jesusauffassung bestimmt unverkennbar auch Luthers Kirchenauffassung. Die Kirche als Werk Gottes — wir fassen sie mit Bedacht so — wird verwirklicht in Verborgenheit und Knechtsgestalt wie Jesus. Luther nennt einmal das mysterium incarnationis und fährt fort: in ecclesia et in virgine latuit Deus et latet in Ecclesia adhuc, in sacramento Eucharistiae est occultissimus[1]. Diese Inkarnation wird nun genau übertragen auf die Kirche: Necesse est ecclesiam involutam esse in carne, sed non est caro, est in persona et tamen non est persona neque secundum personam[2]. So heißt es weiter von den Gläubigen, daß sie spirituales sunt et profundi et absconditi coram hominibus mundi[3], und von der ecclesia, daß sie wie der Geist im Leibe occulta in hac vita ist[4]. Auch in dieser Ecclesia abscondita liegt eine doppelte Verborgenheit: nicht nur die einzelnen Glieder im Gegensatz zu den Kindern dieser Welt sind verborgen, sondern — und das ist fast wichtiger — in den Gläubigen selbst sind Gottes Werke verborgen unter dem contrarium. Gott schafft in der ecclesia durch den Geist gloriam, salutem, decorem, virtutem inestimabilem, aber foris nihil horum apparet, immo ... deserit ... in ignominia, infirmitate, contemptu usque ad mortem[5]. Wie jeder sanctus zugleich peccator ist und auf Erden bleibt, so ist die Kirche infirmaria egrotantium et sanandorum, ein Kranken- und Genesungshaus[6]. Die Grenze zwischen Kirche und Welt läuft also eigentlich nicht zwischen den verschiedenen Menschen hindurch, sondern durch jeden einzelnen Gläubigen.

---

1) III, S. 124. 2) Drews, S. 655. 3) III, S. 183. 4) III, S. 203.
5) IV, S. 81. 6) Rm. II, S. 111.

So verwirklicht sich die Kirche in derselben Verborgenheit und Verhüllung wie der Mensch gewordene Christus; ihre Gestalt erscheint unter dem contrarium, wie die ihres Hauptes. Nur besteht ein Unterschied: die Inkarnation in Christi Menschheit und auch im Abendmahl ist etwas Abgeschlossenes, die in der Kirche ist dauernd im Werden. Jeder Christ ist ein Werdender[1]. So herrscht Christus — Luther nimmt hier von seinem Lehrer Biel jene scholastische Distinktion in veränderter Form auf — in der Ecclesia militans als homo[2], er ist in den Gläubigen involutus et incarnatus in humanitate; dereinst in der Ecclesia triumphans werden die Gläubigen ihn haben als Gott, clare sine involucro humanitatis, und er wird dieses geistliche Haus und Reich Gott übergeben und Gott unterworfen sein[3]. Das Haupt und sein Leib sind in überraschender Analogie gedacht. In der Kirche setzt sich die Inkarnation fort. Und zwar zeigt sich wieder Luthers Hand in der religiösen Verwendung jener intellektuellen Spekulation der Schule, ob Christus nach menschlicher oder göttlicher Natur Haupt der Kirche sei. Die Religion der humilitas und des Kreuzes verbirgt sich unter diesem Christus und dieser Kirche. Dem im Fleisch verborgenen leidenden Gott entspricht die ecclesia abscondita. Gegen Ende seiner Schriftstellerei, als diese Kirchenfrage wieder auftaucht, läßt Luther uns in das Geheimnis dieser contraria sehen. „Darumb hat nu Ecclesia, das heilige christliche Volk, nicht schlecht eußerliche Wort, Sacrament oder Empter, wie der Gottsaffe Satan auch und viel mehr hat, sondern hat sie von Gott geboten gestifft und geordent, also, das er selbs (kein Engel) dadurch mit dem heiligen Geist wil wircken, und sol nicht Engel, noch Menschen, noch Creatur sondern Gottes selber Wort, Tauffe, Sacrament oder Vergebung, Ampt heißen, on das ers wil tun nicht durch seine bloße erscheinende, helle Majestet. Denn wer kündte die selbige in solchem sundlichen, armen Fleisch ein augenblick leiden? ... Sondern er wils thun durch leidliche, säuberliche liebliche Mittel ... und doch darunter seine majestetische Göttliche werck macht und gewalt ubet, als sünde vergeben, sünde ausfegen, tod wegnemen, gnade und ewigs Leben schencken!“[4]. Das ist das letzte Wort über das ganze Heilswerk

1) III, S. 320. 2) IV, S. 399. 3) IV, S. 406. 4) L, S. 647.

Gottes. Er hat in Wort, Menschwerdung, Kirche seine tötliche majestas, sein tremendum verhüllt. Und dieser Punkt, der uns in die innerste religiöse Empfindung Luthers sehen läßt und zugleich seine tiefste Kluft gegenüber der Mystik und ihrem „Gott ohne Mittel" offen legt, erklärt auch seinen Kirchengedanken.

Es ist damit der Richtpunkt für Luthers Kirchenbegriff gegeben. Nicht von den Menschen her, von den „Heiligen" aus, sondern von Gott her ist dieser Gedanke gefaßt. Sein bestimmendes Merkmal ist die göttliche Schöpfung geistlicher Art, die sich fortwährend erneut, die nova creatura Dei[1]. Und wenn nur unmündige Kinder die Kirche darstellen könnten (nach einer Hypothese von Occam), so heißt das, daß auf die persönlich bewußten Glieder sehr wenig, aber auf die göttliche Schöpfertätigkeit alles ankommt. Die Kirche ist Kirche non solum propter paucos sanctos inhabitantes, sed etiam propter ipsum Deum inhabitantem[2]. Opus Dei et virtus ejus est fides, ipsa enim facit justos et operatur omnes virtutes.... Quando autem hoc fit, tunc omnes qui illud faciunt, fiunt opus Dei et virtus Dei allegoricum. Et sic Ecclesia est opus et virtus Dei[3]. So ist bei der Kirche wesenswichtig ihre structura, welche intus coram Deo invisibilis ist[4], oder ihre constructio durch Gottes Urteil, welches viele abtrennt und wenige aufnimmt in die Gnade[5]. Die Glieder kommen hier nur als „Bausteine" in Betracht. Am eigenartigsten ist dieses religiöse Gesamt- und Idealbild mit dem merkwürdigen Ausdruck eines mundus intellectualis oder intelligibilis ausgesprochen[6]. Luther stellt der natürlichen Welt mit der Fülle ihrer göttlichen Wohltaten die geistliche gegenüber, die uns eben so reichliche Gaben schenkt: vitam, sensum, esse, intelligere, victum et amictum in spiritualibus, ministerium solis justitiae coeli et terre et omnium, quae sunt in Ecclesia bonorum sine intercessione. Der gesamte Inhalt des Begriffes „Kirche" ist mit dieser platonisierenden Wendung zusammengefaßt[7]. Ecclesia ist

---

1) VI, S. 130. 2) Op. ex. lat. XX, p. 7. 3) III, S. 532.
4) IV, S. 81. 5) IV, S. 245. 6) III, S. 429; IV, S. 189.
7) Uns interessiert hier nicht, ob Luther jener Zeit Neuplatoniker gewesen ist; gewiß aber ist, daß er in bezug auf den Inhalt dieser Idee Realist in höchstem Grade war.

die Gesamtheit aller geistlichen Wohltaten, der geistliche *κοσμος νοητος*[1].

So gefaßt als Universum der geistlichen Schöpfertaten, ist der Gedanke der Ecclesia unabtrennbar auch von einem so persönlichen, so individualistisch gefundenen Gottesverhältnis, wie es das Luthers war.

Mit dieser rein religiösen Fassung ist der Kirchenbegriff aller Vermischung mit Weltlichem enthoben. Aber hat er nicht auch Unersetzliches eingebüßt? Inwiefern kann man in dieser Kirche noch von einer Gemeinschaft reden? Wir fühlen den katholischen Kritikern nach, wie stark sie diesen Mangel empfinden müssen. Luther nennt als Einheitsband in seiner communio sanctorum die bekannten religiösen Güter, die wohl den einzelnen unmittelbar mit Gott, aber nicht die Glieder unmittelbar untereinander verknüpfen: Eine Taufe, ein Kelch, ein Glaube und das eine Haupt Christus, das sei genug! Von einander wissen diese Heiligen nichts. Aber doch kennt Luther vor allem in seiner Anfangszeit eine reale Gemeinschaft innerhalb dieses corpus Christi. Durch das im Glauben empfangene Sakrament wird der Christ eingefügt in diesen Leib Christi und aller Heiligen im Himmel und auf Erden[2], und wie ein Bürger seiner Stadt hat er teil an allen gemeinsamen Gütern, Schutz und Hilfe. Christus und die Heiligen treten zu ihm und helfen ihm streiten wider die Sünde und treten für ihn vor Gott ein. Der Gedanke ist nicht eindeutig formuliert. Luther denkt bei dieser Hilfe der Heiligen noch 1519 zum Teil an die intercessio auf Grund ihrer Verdienste[3]. Oder es tritt mehrfach der Gedanke auf, daß Gott den Glauben der sancti ansieht und für meinen schwachen Glauben gelten läßt: also ein stellvertretender Glaube[4]. Wir haben uns diese Hilfe letzten Grundes supranatural zu denken. Gemeint ist letztlich, daß in Anfechtungen der Glaube und die Macht der Heiligen uns stärkt; der einzelne versetzt sich gleichsam in dies Kraftfeld von geist-

1) Im ähnlichen Sinn wird wahrscheinlich jene rätselhaft kurze Wendung zu fassen sein, auf die Kattenbusch hinweist: Microcosmus est regnum fidei inter magnos mundos (W. A. Deutsche Bibel, Bd. 4, S. 511).

2) Sermon vom hochw. Sakr. des Leibes Christi, 1519.

3) Obgleich er 1518 diese Verdienste schon abgewiesen hat (Resolutiones).

4) Schon 1520 heißt es dann freilich: Jeder steht auf seinem eigenen Glauben vor Gott. VI, S. 521.

lichen Tugenden, Gnaden und Leidensmut zur Abwehr des Teufels. Näher liegt uns der Gedanke der Fürbitte aller Heiligen im Himmel und auf Erden, anknüpfend an das suffragium der Schultheologie, in dem Luther eine mächtige Kraftquelle sieht. Bald tritt uns derselbe bedeutsame Gedanke wieder entgegen, freier von der sakramentlichen Verknüpfung[1]. Die communio sanctorum trägt den Einzelnen, ihr Glaube stützt ihn, ihre Keuschheit schützt ihn, ihr Gebet hilft ihm, und diese Güter sind mein — si gratulor et congaudeo eis; durch die Liebe macht der einzelne sich diese Güter zu eigen und tritt in den Schutzbereich der Heiligen.

Hier sieht man aus der sakramentlichen Idee die der geistigen religiösen Gemeinschaft herauswachsen, nur im Unterschied von unserer Fassung im vollen supranaturalen Realismus: es sind Gnadenkräfte oder Geistwirkungen[2]. Der Glaubenscharakter dieser Gewißheit wird stark betont. Das ist der influxus Christi und der Heiligen. Hier wirkt die katholische Kirchenidee deutlich nach, an deren religiöser Wertung Luther unter fortwährender Vergeistigung dauernd festhält. So sehen wir in der Zukunft die katholischen Residuen der Heiligenverehrung ganz zurücktreten, und es bleibt als Luthers Anschauung von der Gemeinschaft im corpus mysticum zurück ein doppeltes: 1. Christus als das Haupt und als einzige Quelle dieses supranaturalen influxus; 2. Die Fürbitte der Heiligen, d. h. nun der Seligen und der unbekannten wahren Christen auf Erden.

Christus als das Haupt: es verengt und vertieft sich für Luther die Gemeinschaft in der wahren Kirche praktisch immer mehr auf diesen zentralen Gedanken. Die Gemeinschaft der Glieder geht auf in der Gemeinschaft mit Christus[3]. Wohl aber hebt

---

1) Tesseradecas, 1520.

2) Es ist bekannt, mit wie starker persönlicher Wertung Luther diesen Einfluß ansah, da er sich gerade an dieser Schrift in schwerer Zeit persönlich stärkte.

3) Auf diesem Gedanken ruht die Polemik der Schrift „Vom Papsttum zu Rom". In bereicherter Form durchzieht er auch die „Freiheit des Christenmenschen". — Der katholische Vorwurf der Aufhebung der Gemeinschaft ist insofern also nicht ohne Grund. Nur hat man in Ansatz zu bringen, daß die Gemeinschaft der katholischen Kirche ebenfalls nicht besteht innerhalb der communio sanctorum in Luthers Sinne, sondern vielmehr innerhalb der hierarchischen Disziplin in Dogma, Sittengesetz, Kult; Dingen, die mit ihrem Anspruch auf göttliches Recht für Luther fallen mußten. Freilich ist die Frage, ob sich für diese wichtigen Bänder nicht ein festerer Ersatz in der Kirche Luthers hätte denken lassen.

Luther auch in dieser unsichtbaren Kirche, die man möchte sagen latente Einheit aufs stärkste hervor, indem er häufig auf den einenden Geist des neuen geistlichen Lebens hinweist. Der Zersplitterung der vielfältigen irdischen concupiscentiae tritt gegenüber die vita spiritualis als una, die die Heiligen einigt, die Glieder zusammenschließt, weil in der Kirche die unitas charitatis lebt[1]. Gibt es hier keine reale Gemeinschaft außer mit dem Haupte mehr, so doch den Geist der Gemeinschaft. Es ist fast wie eine in der geistlichen Welt gesammelte Energie, die dort im Unsichtbaren ihr Objekt noch nicht findet und darauf wartet, in der sichtbaren Gemeinschaft sich zu entbinden.

Wir fassen zusammen. Luther hat die augustinisch-scholastische Idee der communio sanctorum übernommen und als Rahmen beibehalten, mit ihrem Spiritualismus, mit der Alleinwirksamkeit der Gnade und der Prädestination. Er hat sie aber im Innersten verändert, indem er

1. an Stelle der sakramentlichen Heilsvermittlung oder wenigstens in das Sakrament hinein die Vermittlung durch Wort und Glaube setzte und die Verbindung dieser unsichtbaren Kirche mit der sichtbaren durch Aufhebung des Klerus und Ritus in ihrem ganzen Umfang löste;

2. die Heilswirkung in der Kirche statt dessen an das fortdauernde unmittelbare göttliche Wirken band;

3. diese göttliche Schöpfung unter die Beleuchtung einer göttlichen Wirkung sub contrario rückte, d. h. die Kirche blieb unsichtbar und ihre Glieder blieben im Zwiespalt zwischen Geist und Fleisch.

So bedeutet für Luther die religiöse Kirchenidee die Zusammenfassung seines religiösen Weltbildes überhaupt. Er hatte sie an Stelle der beide Welten umspannenden katholischen Kirche gesetzt und deren sichtbare feste Fundamente ins Blaue gegründet, in die Welt des Glaubens. Diese Kirche war für ihn daher mit demselben Schwergewicht erfüllt, wie die gesamte römische Kirchenanstalt, der sie das volle Gleichgewicht halten mußte. An deren Stelle gesetzt war nichts anderes als das Werk Gottes in den

1) III, S. 361. 132.



Seelen, die geistliche Schöpfung, nur dem Glauben zugänglich. So war aus dem umfassenden katholischen Kirchengedanken ein Bestandteil herausgelöst, der völlig spirituale, durch eine irdische Stiftung niemals zu verwirklichende. Dennoch verstehen wir das geradezu entscheidende Gewicht dieser Glaubensidee für Luther. Die Kirche glauben heißt Gottes Werk glauben, die Welt Gottes glauben. Wer von der diesseitigen Welt sagt, sie sei ein wunderlicher Kauz und Gott möge ihr bald ein Ende machen, der muß sich jener oberen Welt hingeben auf Tod und Leben. Die Kirche glauben heißt die Welt jener heiligen Kräfte glauben, die der stärkste Beistand wider Welt und Teufel sind. Es läßt sich nicht kürzer sagen, was für Luther diese rein transzendente Kirche war, als wenn wir von Luther nicht nur hören: „Ein feste Burg ist unser Gott", sondern auch: „Ecclesia soll mein Burg, mein Schloß, mein Kamer sein"[1].

Niemals in der Geschichte des Christentums hatte die „Kirche" so frei, so ganz geistig und nur als religiöses Gut dagestanden, vielleicht außer den ersten Zeiten, die das Credo unam sanctam geformt hatten. Aber das waren die Anfangszeiten, die gleichsam noch jenseits von Gut und Böse standen. So bedeutet es ein Mehr gegenüber dem Urchristentum, wenn jetzt die alte, rein religiös-transzendente Kirchenidee wieder hervortritt. Und in noch höherem Maß ein Mehr, wenn jenes überirdische Jerusalem der Endzeit durch das überirdische Reich, verborgen in der Gegenwart, abgelöst wird. Sagte der Seher: „Dann wird Gott abwischen alle Tränen von ihren Augen", so wird jetzt dieses überirdische Reich gefunden in Tränen, Schmerzen, Sterben. Diese Kirche war nun ganz gelöst von allem Diesseitigem. Sie war versetzt in eine Sphäre, in der sie nicht mehr gemessen werden kann mit den Maßstäben fester Organisation, kirchenpolitischer Zweckmäßigkeit oder Machtmittel, sondern allein noch mit Worten des Neuen Testaments, wie Joh. 18, 36 und Matth. 16, 26[2].

1) XLIV, S. 713.

2) Zugleich lagen hier die Keime zu ganz andersartigen geistigen Gebilden. Hier konnten, wenn Luthers religiöser Supranaturalismus durch die tiefe Wandlung der folgenden Epoche abgelöst wurde, die Reich-Gottes-Begriffe der Folgezeit anknüpfen.

II.

Es muß sodann von dieser transzendent gefaßten Kirche aus der Übergang zur Kirche als Gemeinschaft auf Erden gefunden werden, die Luther freilich gar nicht als „Kirche" bezeichnen will [1]. Jedoch dieser Übergang ergibt sich ohne weiteres aus unseren Voraussetzungen. Ist die Kirche in Analogie mit dem menschgewordenen Christus zu fassen, so muß auch sie „ins Fleisch eingehen". Die Doppelheit zwischen geistlichem Wesen und menschlicher Erscheinungsform [2], der Übergang ins Irdische liegt in der Art der gesamten Heilsveranstaltung. Wurde oben der Aufstieg von der irdischen zur geistlichen Kirche gemacht, so ergibt der Abstieg ebenso notwendig eine Umsetzung dieser geistlichen Kirche in eine empirische Gestalt, eine Auswirkung des Wortes.

Der Bereich, in dem sich diese Umsetzung vollzieht, die ursprüngliche Lebensäußerung der irdischen Kirche ist daher der Vorgang der Wortmitteilung, d. h. vor allem der Kultus. Vor allem; denn durch die Vergeistigung des Gnadenmittels ist die ausschließliche Verbindung der Gnade mit Sakrament und Ritus gefallen und die ausschließliche Heilsnotwendigkeit des Kultus aufgehoben. Ja es scheint, als wolle der Kultus überflüssig werden. Der Gebrauch des Wortes ist nicht an heilige Orte, Zeiten, Handlungen gebunden. Luther selbst hatte die Gerechtigkeit aus dem Wort in der Turmstube gefunden. Streng genommen hat er eigentlich nie geschwankt, daß der gemeinsame Kult nicht der einzig denkbare Weg zu Gott wäre. Er wußte, daß er die Messe mit all ihren Segnungen zu jeder Stunde zu Hause feiern konnte [3]. Und eine bündige Ableitung der ausschließlichen Heilsnotwendigkeit des Kultus würde man vergebens bei Luther suchen. Imo si quis secum loquitur et meditatur verbum, ibi Deus adest cum

1) Eine Definition und eine begriffliche Abgrenzung gegen die geistliche Kirche würde man vergebens suchen. Im Gegenteil, die Terminologie schwankt durchaus zwischen beiden Kirchenbegriffen. So nachdrücklich Luther 1520 („Vom Papsttum zu Rom") die geistliche Kirche als „vorsamlunge aller Christgleubigen" definiert hat, so schnell geht er in derselben Schrift wieder über zum Begriff der empirischen Kirche im Sinn aller Bekenner des Christentums. Man vgl. W. Köhlers Nachweis in der Zeitschr. d. Savigny-Stift. f. Rechtsgesch. XLIV, kan. Abt. XIV, S. 18ff. Köhlers Folgerungen gelten jedoch nur unter Voraussetzungen. Siehe unten.

2) III, S. 184. 3) VI, S. 569.

angelis et sic operatur et loquitur, ut pateat ingressus in regnum coelorum[1]. Wohl aber liegt es so, daß Luther den Kultus als selbstverständliche Gegebenheit übernahm und in ihm eine Reihe von praktischen Notwendigkeiten zur Schaffung und Erhaltung der Gemeinde fand.

Handelt es sich nun um die kultische Darbietung des Wortes in der sichtbaren, versammelten Gemeinde, so tritt die erwähnte Umsetzung ins Natürliche ein. Gegenüber der Zurückhaltung, mit der im Bereich der unsichtbaren communio sanctorum alles Kreatürliche behandelt wurde, wird nunmehr der Vorgang der Heilsvermittlung durch das Wort aufs reichhaltigste psychologisch vermittelt. Der Mensch wird gemahnt sich zum Glauben zu rüsten, denn der Glaube wird verlangt[2], — der Glaube, den allein Gott schaffen konnte. Der Mensch kann den mit einem „schwachen funckeln" anhebenden Glauben täglich üben[3]. Man soll gern das Wort hören und es lieben; darauf antworten durch Gebet, Sündenbekenntnis, Lob und Dank[4]. Im Sakrament vergewissert Gott seine Verheißung durch signa[5], d. h. er wendet sich an die eigene Überzeugung des Menschen — Gedanken, denen man leicht aus dem supranaturalen Bereich die vollen Gegensätze gegenüberstellen könnte[6]. Beide Gedankenreihen bleiben antinom; sie stellen innerhalb des Kirchengedankens jene religiöse Antinomie dar, welche ihren klassischen Ausdruck Phil. 2, 12, 13 gefunden hat[7]. Begrifflich unauflösbar, findet dieser Widerspruch einen religiösen Ausdruck seiner Lösung eben in jener Vorstellung einer „Fleischwerdung" der Kirche oder des Heiligen Geistes in der Kirche. Die schöpferische Wirksamkeit des Geistes setzt sich um in diese psychologischen Vorgänge, tritt auf in ihrer Gestalt, als menschliches Vertrauen, Liebe, Selbsthingabe[8]. Der bezeichnende Ausdruck für diese Wirkung des Geistes sind die

---

1) Op. ex. lat. VII, S. 189. 2) VI, S. 517. 521. 3) VI, S. 234.
4) XL, 1, S. 572—578. 5) VI, S. 517.
6) Gewiß wäre es aussichtslos, eine reinliche begriffliche Sonderung dieser Gedankenzüge in Luthers Schriften je nach ecclesia spiritualis und Kultgemeinde zu versuchen. Desto klarer ist der sachliche Unterschied.
7) Vgl. dazu R. Otto, Westöstliche Mystik, 1926, S. 281 ff.
8) Ein von Grund aus anderer Gedanke, als wenn es sich hier um natürliche Seelenvorgänge handelte, welche durch eine zweite Betrachtungsweise sub specie aeterni zugleich zu göttlichen Wirkungen erhoben würden.

Wendungen „in und mit dem Wort“ oder „durch“ das Wort[1], welche nicht nur äußerlich jenen Abendmahlsformeln „in, mit, unter dem Brot und Wein“ verwandt sind. So hat es einen sehr konkreten Sinn, wenn hier von Wort und Sakrament die Wendungen gebraucht werden, sie seien „Gottes larven oder kleid, darunter er sich verbirgt“[2], damit wir ihn da fassen können[3]. So natürlich diese Vorgänge sich äußern, sie sind realste göttliche Geistwirkung; Luther wird nicht müde, das zu unterstreichen[4]. Und hierdurch erst wird das Wort das vergeistigte Sakrament.

Auf diese Weise ist hier Raum geschaffen für den gesamten uns geläufigeren Bereich der Wortwirkung auf psychologisch vermitteltem Wege. Das Wort als Offenbarung des Wesens Gottes, als Angebot seiner Vaterschaft findet hier seine Wirkung, wendet sich an den Menschen, fordert seine Willensentscheidung. Und es wäre verfehlt, in dieser Vermenschlichung der Wirkung Gottes Naturalismus oder eine Abschwächung des Gedankens zu sehen In diesem Eingehen ins Menschliche vollzieht sich und kann sich erst vollziehen das eigentliche Wirken Gottes. Erst in dieser „ecclesia incarnata“ (wenn der Ausdruck gestattet ist) kann das Heil gegeben werden[5].

Von diesem sich im Fleisch verwirklichenden Wort aus mußte nun die Kultusgemeinschaft geschaffen werden. Den Klerus hat Luther aufgehoben — oder nein: er hat alle Glieder der Gemeinde zu Klerikern gemacht. Von grundlegender Wichtigkeit zum Verständnis seines Kirchengedankens wird hier der Grundsatz vom Priestertum aller Christen[6]. Sein Sinn wird meistens so gefaßt, daß die wahrhaft Gläubigen die priesterliche Würde besäßen[7]. Aber in dieser Fassung würde der Grundsatz

---

1) XVIII, S. 136. 139 u. ö. 2) XLV, S. 522. 3) XXXIII, S. 189.

4) Z. B. VI, S. 515.

5) Löst man, wie es heute mit besonderer Energie geschieht, den transzendenten Teil dieses in sich völlig einheitlichen Heilsgedankens von dem empirischen, so stürzt das Ganze in sich zusammen.

6) Augustin bot den Gedanken und die biblische Begründung, wenn auch nur als exegetische Bemerkung und ohne Folgerungen daraus zu ziehen. Civ. Dei 20, 10. Er gründet dies Priestertum auf das chrisma.

7) Man vgl. sein erstes Auftreten 1519: der Glaube, der Christum in der Messe als Mittler ergreift, opfert ihn auf rechte Art, ist „allein das recht priesterlich amt“ und macht alle Gläubigen zu Priestern (VI, S. 370).

nur auf die Glieder der unsichtbaren Kirche anwendbar sein und bliebe hier außer Betracht. Dagegen benutzt Luther ihn schon 1520 zu sehr einschneidenden Folgerungen für die sichtbare Kirche: weil alle Christen zu Priestern geweiht sind, sind sie alle ohne Ausnahme berufen, die Kirche zu reformieren — zu einer Zeit, wo es noch nicht eine evangelische Gemeinde gab. Selbstverständlich ist das ein Sprung. Er soll überbrückt werden, indem man den Grundsatz heranzieht, daß jede Gemeinschaft nach ihren besten Vertretern beurteilt wird, also hier nach den wenigen wahren Gläubigen[1]. Jedoch ist das allgemeine Priestertum anders besser verständlich. In der Schrift an den Adel stellt Luther dem römischen ordo und den daraus abgeleiteten Befugnissen die Taufe aller Christen gegenüber als das wahre, weihende Sakrament. So gut nach römischer Lehre der ordo, ganz abgesehen von den persönlichen Eigenschaften des Geweihten, priesterliche Rechte verleiht, so gut tritt an seine Stelle die Taufe mit ihrer Weihung jedes Christen, an die Stelle des falschen Sakraments das wahre. Freilich gehört zu ihr für Luther nun auch der Glaube[2]. Aber in diesem Zusammenhang, wo es sich um eine gottgewirkte Weihe handelt, wird man auch den Glauben nach jenem ersten supranaturalen Gedankenzug als gottgewirkten fassen müssen[3]. Aller Ton liegt darauf, daß wir „allesamt" durch die Taufe zu Priestern geweiht sind: „was auß der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester Bischoff und Bapst geweyhet sei"[4]. So ist hier zu denken an die gesamten Bekenner Christi;

1) So Holl u. a. Luther hatte in der Tat 4—5 Jahre früher in der Vorlesung diesen Grundsatz angewandt, freilich in ganz anderem Zusammenhang und Sinn (Rm. II, S. 264 und 334). Aber hätte er ihn dann in diesem Manifest an die deutschen Obrigkeiten nicht sagen müssen? Hätte er statt dessen eine ganz andere Begründung geben dürfen? Der Grundsatz ist an dieser Stelle eingetragen. Auch an anderen Stellen, die vom allgemeinen Priestertum reden, finde ich ihn nicht. Anders und im Widerspruch zu einer früheren Äußerung erklärt Holl später diesen Sprung, vgl. Holl[4. 5], S. 335 mit S. 299.

2) „Taufe, Evangelium und Glaube".

3) Wie Luther sich in eben den Wochen, in denen dies geschrieben wurde, über die Verbindung von Taufe und Glaube äußern konnte, zeigt die Capt. bab.; vgl. die oben S. 474 zitierte Stelle über die fides infusa der Kindertaufe. Ähnlich der Galaterkommentar von 1519: ideo verbum virtutis et gratiae est; simul dum aures pulsat, intus spiritum infundit. Aus diesem Gedankenkreis muß die Wendung in der gleichzeitigen Schrift an den Adel verstanden werden.

4) VI, S. 408.

die Weihe der Taufe gibt ihnen den Charakter, den der römische Klerus fälschlich aus dem ordo zog. Und so ist die Kultgemeinde geschaffen durch göttliche Weihung und göttliche Tat; „und wir ... knyen ... umb jn her, man, weib, jung, alt, herr, knecht, frau, magd, eltern, kinder, wie uns Gott alda zu samen bringet, alle sampt rechte, heilige mit Priester, durch Christus blut geheiliget und durch den heiligen geist gesalbet und geweyhet jnn der Tauffe ... jnn solcher unser angeborner, erblicher Priesterlichen ehre ...[1]

So ist in der Tat der Übergang zur Kultusgemeinde gefunden: die objektiven Wirkungen Gottes durch Sühnetod und Einwirkung des Heiligen Geistes versetzen den Menschen in diese Gemeinschaft, wo er, durch Gott geweiht, das Wort empfangen und

1) XXXVIII, S. 247. Von Glaube ist hier nichts gesagt. Er ist nur Gabe der Taufe. Diese von der üblichen abweichende Fassung des allgemeinen Priestertums bedarf einiger Worte. Die Schwierigkeit der Frage liegt in der Abgrenzung von objektiver Wirkung des Sakraments und subjektiver Glaubensaneignung. Holl legt alles Gewicht auf die letztere. Er spricht davon, daß man nicht mehr „in die Kirche hineingetauft werden könne", Luther[4], S. 343, sondern dazu kommen müsse der Glaube als persönlicher, freiwilliger Akt. Ja er redet fast regelmäßig nur vom Priestertum der Gläubigen. So gewiß diese Fassung sich mit Luther decken kann, scheint sie doch das Bild zu verschieben. Luther sah diese Frage unter einem anderen Gesichtswinkel. Die objektive Wirkung des Sakraments tritt erheblich stärker hervor, s. die angef. Stellen von der Kindertaufe. Vgl. noch 1541 an Heinz von Wolfenbüttel: Ihr werdet alle gewislich getaufft ynn der rechten tauffe der alten kirchen ... Und was also getaufft lebt und stirbt bis ynn die siebend oder acht iar ehe denn es die huren kirche des Bapsts verstehet, ist gewislich selig geworden und wird selig (LI, S. 501). Das Wort ist lehrreich und weist doch in die Richtung, daß normaliter der Taufglaube im Menschen bleibt und erst durch einen Abfall wieder verloren wird. Und gerade im Zusammenhang mit dem Kirchengedanken, der auf Wort- und Sakramentwirkung gegründet ist, findet sich m. W. kaum die persönliche, freiwillige Tat des Menschen, sondern ganz überwiegend die Wirkung des Heiligen Geistes erwähnt (z. B. XII, S. 191: cum quilibet sit ad verbi ministerium natus ex baptismo u. ö.). So stark Luther es aussprechen kann, daß nur eine Minderzahl echter Christen in der Welt sind, so scheint er für die Frage des allgemeinen Priestertums die Konsequenz nicht gezogen, vielmehr sich mit der Wirkung jener göttlichen Weihung begnügt zu haben. Dazu kommt eine weitere Beobachtung: 1539 erscheint die Betätigung des Priestertums in der Bestellung von Pfarrern unter den notae der Kirche (L, S. 632). Das heißt, das allg. Priestertum tritt unter die Reihe der von Gott gewirkten, objektiven, allen gemeinsamen, sichtbaren Kennzeichen der unsichtbaren Kirche. Es ist Sache aller wie Wort und Sakrament (In dieser Auffassung treffe ich mit E. Foerster zusammen).

Wie Luther diese Beurteilung der Kirche ohne Zuhilfenahme der Repräsentation durch wenige wahre Gläubige begründen konnte, zeigt eine spätere Äußerung. 1525 heißt es: Ecclesiam eos voco et sentio canone charitatis. Hoc est, charitas, quae omnia optima de quovis cogitat ... sanctum vocat quemlibet baptisatum. Fides vero nullum vocat sanctum nisi divino judicio declaratum (XVIII, S. 652).

wieder weitergeben soll[1]. Es ist damit die Umsetzung der geistlichen Kirche in eine Kultgemeinschaft erreicht, ohne daß der Charakter dieser Gemeinschaft aus einer gottgewirkten in eine personalistisch gedachte menschliche Vereinigung verändert wäre.

Es läßt sich nun der Sinn des Kultus ohne Mühe erkennen: die Gemeinde verwaltet priesterlich das Sakrament des Wortes, wodurch die verborgene communio sanctorum fortwährend neu erzeugt wird. Ist dem Kultus der Gemeinde die ausschließliche Heilsnotwendigkeit genommen, so ist er praktisch unumgänglich, als das bei weitem wirksamste und für die meisten Menschen unentbehrliche Mittel die unsichtbare Kirche zu erhalten.

Luthers Kultusauffassung ist freilich schweren Mißverständnissen unterworfen gewesen. Man hat es als sein Ideal angesehen, kleine Sondergemeinden wahrhafter Christen zu bilden. Man hat im Gegenteil seine Fassung des Gottesdienstes für einseitig pädagogisch im Sinn einer Lehrunterweisung gefaßt. Im Zusammenhang seines Kirchengedankens werden solche Mißverständnisse dagegen vermieden werden. Auch auf diesem Gebiet sieht man Luther in den Rahmen des Alten das Neue sehr tief und innerlich einfügen.

So tritt an die Stelle des sacramentum, der göttlichen Gnadenspendung die Mitteilung des Wortes und der Gnade und des Heiligen Geistes im Worte, in vollem Realismus und — jenseits der psychologischen Sphäre — Supranaturalismus des Sakraments. Für die besondere Wertung der kultischen Wortdarbietung wird es entscheidend, daß Luther hier an die viva vox evangelii, das mündlich gepredigte Wort denkt, und auch diesem die wirksame Gnadenmitteilung zuschreibt[2]. Ebenso wichtig ist, daß er das Sakrament als besonders persönliche Form der Wortmitteilung faßt und in dieser tiefgehenden Umwandlung seinem Kultus einfügt. Ausgangspunkt und Paradigma dieser Umwand-

1) Zweifellos steht dahinter das Axiom, das Dasein der Kirche auf Erden nicht abhängig zu machen von den zufälligen religiösen Qualitäten ihrer jeweiligen Glieder.

2) Freilich entsteht dabei sogleich das Problem, daß diese viva vox dann eigentlich nur im Munde eines wahrhaft gläubigen Predigers wirken könne; Luther hat bekanntlich diese Frage zugunsten der gottgewirkten Kraft des Wortes verneint, völlig in der Folge seines Kirchengedankens (XXXVIII, S. 298).

lung ist das Bußsakrament, innerhalb dessen Luthers eigener Kampf sich abspielte: er behält als Kern des Ganzen Beichte und Absolution; nicht vorm Priester, sondern vorm christlichen Bruder; nicht gezwungen, sondern frei, aber die Absolution so real, so unmittelbare göttliche Wortwirkung wie die sakramentale Formel der römischen Kirche: ein entschränktes Sakrament. So ist in dieser Seite des Kultus der Charakter göttlichen Spendens und Wirkens durchaus gewahrt. In aller psychologischen Vermittlung bleibt das Gebiet göttlichen Wirkens das Bestimmende.

Neben dem Sakrament stand im Kultus der Kirche das Sacrificium, das als Meßopfer in den Mittelpunkt der Eucharistie gerückt war, umrahmt von der reichhaltigen Gebetsliturgie des römischen ordo Missae. Es ist bekannt, wie leidenschaftlich Luther diese Fassung der Messe bekämpft hat; ebensoviel Beachtung verdient es, daß er als zweiten Bestandteil des Kultus ebenfalls ein Opfer von seiten des Menschen kennt. Es vollzieht sich in der Form des Gebetes; ist das Wort im Glauben angenommen, so antwortet der Mensch mit Lob und Dank. Daran schließt Luther das Bittgebet, vor allem um religiöse Güter, nach Betrachtung der eigenen „Not“ an Hand der zehn Gebote[1], und das Opfer unser selbst mit allem, was wir haben, damit Gott mit uns mache, was er will. Dies Opfer wird dauernd vollzogen, „wenn sie die werck des fleyschs ym geyst tödten“ und unter dem Kreuz leben[2]. In diesem Gebetsopfer findet sich die Vergeistigung des römischen Meßopfers. Uralt ist die Wertung des Gebets der collecta als Opfer. Der Gedanke der Selbstopferung in der Messe tritt schon an der Wiege des Meßopfers selbst hervor[3], und noch in jüngster Zeit konnte Luther ihn bei Biel ausgesprochen finden: cor und voluntas soll man opfern zum coherere Deo[4]. Daß Luther diese menschliche Tätigkeit im Gottesdienst als Sacrificium faßt, ist Übernahme des vorhandenen Rahmens. Von seiner eigenen Polemik aus wäre Luther leichter gerade zur Ausschaltung des Opfergedankens gekommen. Seine stärkste Ausprägung aber findet dieses Sacrificium im Kult als das F ü r b i t t g e b e t „für die Samlunge der gantzen Christen-

1) VI, S. 236. 2) VIII, S. 492. 3) Gregor. M. Dial. IV, S. 58.
4) Expos. can. m. lect. 85.

heit", ja „für alle not aller menschen, freund und feind"[1], ein Gebet, das Luther köstlich und das allerkräftigste nennt — wo solches Gebet in der Messe nicht geschähe, da wäre es besser, die Messe nachgelassen —; mit ihm steht und fällt der ganze Gottesdienst! Es tritt gleich bedeutsam neben die Wortmitteilung[2]. Auch hier findet sich reichliche und deutliche Anknüpfung in der Meßliturgie, in der commemoratio pro vivis et defunctis, von denen die letztere fortfiel[3], die erste zur Fürbitte für die Christenheit gestaltet wurde.

Damit ist ein innerlich sehr wichtiger Punkt des Kultus erreicht. Luther schätzt dies Gebet, weil es uns von uns selbst auf den Nächsten führt. Der Gedanke der christlichen Gemeinschaft ist wieder erreicht. Wir sahen als den Ausgangspunkt jene transzendente Gemeinschaft mit Christus und allen Heiligen, anfangs rein sakramental vermittelt, aber auch sie schon umgebogen, fruchtbar gemacht zur Liebesgemeinschaft mit allen Christen[4]. Jetzt ist von dem klar durchgeführten Begriff der Kirche des Wortes aus dieselbe Knüpfung der Gemeinschaft in der sichtbaren Gemeinde folgerichtiger hergestellt[5]. Der Geist Christi, der im Kult gegeben wird, setzt sich um in die „gemeynnützige lieb aller Menschen". Der Übergang vom Personalismus zur Gemeinschaft in der sichtbaren Gemeinde ist vollzogen. Denn diese Liebe richtet sich auf alle und behandelt alle als Heilige. Wird sie getäuscht — gut, es ist ihre Art, getäuscht zu werden![6]

So findet sich hier, mit Luthers Mitteln geschaffen, das genaue Äquivalent der katholischen gratia, welche als die Wurzel der christlichen Tugenden zur Grundlage der Ethik wurde. Es war die Großtat der katholischen Kirche des Mittelalters, daß sie ihr mystisch-sakramentales Heilsgut, die gratia, ethisch differenzierte, Sakrament und neues Leben in engste Beziehung brachte. Luther setzt an die Stelle dieser gratia die Vergebung und den

1) VI, S. 237 f.

2) Es darf nicht verwundern, daß später in den angeführten Gottesdienstordnungen dann doch dies Gebet nicht ausgeprägt hervortritt. Luther ist doch so sehr Spiritualist und so wenig Liturgiker, daß er dies Gebet den ganzen Gottesdienst begleiten lassen will, ohne es in einem besonderen Akt zu lokalisieren. VI, S. 238.

3) Nach anfänglicher Beibehaltung. 4) II, S. 754. 5) Vgl. XII, S. 488.

6) Vgl. XVIII, S. 652.

Heiligen Geist. Er reinigt diese Ethik innerlich vom Verdienstgedanken und der kirchlichen Werkerei. Aber sie bleibt auch bei ihm durch eine starke Wurzel mit dem Kult verbunden; der Kult wirkt sich unmittelbar aus im christlichen Leben. Und zwar in doppelter Bestimmtheit des Lebens. Luthers Ethik ist dadurch gekennzeichnet, daß sie in bezug auf die eigene Person stark asketisch gefärbt ist und ihr Ziel in der Unterdrückung des eigenen Selbst findet, und daß sie in bezug auf den Nächsten den vollen Altruismus bis zur Überspitzung fordert. Beide Seiten dieser Ethik läßt er im Kult wurzeln. Das Selbstopfer im gottesdienstlichen Gebet wird alsbald vergeistigt, wird zur dauernden inneren Hingabe an Gott als ein ständiger innerer Sabbat, in dem der Mensch von allen Werken ruht, ja alle seine Gedanken und sein Leben, das böse und ungöttlich ist, zu erwürgen und auszurotten strebt, daß Christus in ihm lebe[1]. Hier ist das kultische Opfer zur Gestaltung des Lebens geworden. Es ist reine Askese daraus geworden, welche wenig weiß von den Werten des Eigenlebens, der Persönlichkeit. Sie hat immer wieder erinnert an die annihilatio der Mystik, von der sie in Anschauung und Ausdruck sich vielfach beeinflußt zeigt. Jedoch ihr tiefster Sinn im Zusammenhang der Gedanken Luthers liegt in der Gleichheit der Kirche und ihrer Glieder mit ihrem Haupt. Wie der menschgewordene Christus dem Leiden unterworfen war, so auch seine Kirche: sicut et Christus passus est in infirmitate, vivit vero in virtute, ita ecclesia cum eo similia patitur secundum carnem, sed tamen vivit in Spiritu[2]. Daher sind die Zeiten des Leidens und der Verfolgung die, in welchen die Kirche den größten Segen erlebt, und die Zeiten der Sicherheit die gefährlichsten[3]. So ist diese Ethik des Leidens und der mortificatio mit der Vorstellung der Inkarnation unauflöslich verknüpft. Sie hat ihren Sinn in den Grundbegriffen Luthers.

Neben ihr steht nun jener fast bedingungslose Altruismus innerhalb des Gemeinschaftslebens bis zur leidentlichen Fügsamkeit auch gegen den eigensinnigen, uns vergewaltigenden Nächsten. Durch die Ausschaltung des Egoismus in radikalster Form ist der

---

1) VI, S. 244. 2) III, S. 216. 3) III, S. 433.

ganze positive Inhalt der Ethik der Nächste. Deutlich ist hier die Auswirkung des Kirchengedankens zu erkennen. Der „Nächste" ist nicht im allgemein menschlichen Sinn, sondern als Glied der ecclesia zu verstehen, der wenigstens von der Liebe als solches behandelt wird[1]. Das höchste Gebot dieser Kirche ist wohl jene Forderung, daß ein Glied auch die Sünden aller andern mittragen soll; man soll sie ansehen, als habe man sie selbst begangen, damit man so Christus nachahme. Der Gedanke ist nicht näher ausgeführt, scheint aber zur desto lebendigeren Empfindung der Güte Gottes mahnen zu sollen. Gewiß ist er gedacht aus der stärksten Empfindung der Verbundenheit der ecclesia[2]. Häufiger tritt dafür die Forderung ein, als Glied der Gemeinde die Nöte und Leiden aller anderen Glieder zu tragen und zu heilen[3]. Denn in der ethischen Gesetzgebung, die für die geistliche, im Fleisch sich verwirklichende Kirche gilt, ist jeder einzelne nur „Glied" der anderen, ist nur da, um sein „Amt" an ihnen zu tun. Wieder ist durch den Gedanken der Inkarnation der Kirche ein Übergang, eine „Umsetzung" der geistlichen in die empirische Gemeinschaft durch die Ethik gegeben. Hier gilt es, daß nulla virtus sufficit ad intra esse, nisi et foris prodeat in opus sensuum[4]. Die in der communio sanctorum von Christus empfangene gemeinschaftsbildende geistliche Kraft wirkt sich aus in dieser empirischen Gemeinschaft. Aus dem Kultus entbindet sich dies neue sittliche Leben.

Das äußert sich noch deutlich darin, daß der Begriff des „Gottesdienstes" bewußt wieder und wieder auf das gesamte fromme Leben ausgedehnt wird. Es soll nicht an die Stelle der von Luther aufgehobenen speziellen kirchlichen Leistungen eine weltliche Moral treten, sondern die Moral soll ausgesprochener Gottesdienst werden; man darf sagen, daß kultische Scheu und Andacht jedes Werk des Berufes begleiten soll. Diese Ethik ist ihrer Herkunft nach nichts anderes als entschränkter Kultus.

Und hier bekommt der Kult mit seiner doppelten ethischen Abzielung als Opferung des eigenen Ich und als Erfüllung mit

---

1) Siehe oben S. 488, Anm. 1.
2) III, S. 430. 3) II, S. 745. 4) III, S. 248.

der Nächstenliebe praktisch nun doch eine gewisse Heilsnotwendigkeit. Er bildet den einzelnen um zum Glied der christlichen Gemeinschaft. Mag jenes Selbstopfer gedacht werden können in einem personalistischen Verkehr des Menschen mit Gott — es würde an sich zur rein negativen Askese, ähnlich der mystischen mortificatio, führen; der Gedanke ist von Luther übrigens auch in diesem Sinne ausgeführt. Aber ihre Kehrseite, ihre inhaltliche Bestimmtheit empfängt diese Ethik erst durch die Widmung an den Nächsten. Und diese vollzieht sich in der Gemeinschaft. Deren Quell ist jene kultische Fürbitte der Glieder füreinander. Der Kult ist für Luther nicht denkbar ohne diese Ethik des Altruismus. Nemini datur ulla gratia tantum pro se, sed pro utilitate ecclesiae[1]. Jede Sorge für das eigene Seelenheil ist dem Herrn gleichgültig, er fragt nur, wieviel du dem anderen Allergeringsten wohlgetan hast[2].

So ist die geistliche Kirche verwirklicht in einer sichtbaren Gemeinschaft durch den Kultus, der das neue Leben stiftet, und durch die Ethik, die es sich auswirken läßt! Freilich ist das Verhältnis dieser sichtbaren Gemeinschaft zur communio sanctorum nicht scharf abgegrenzt; an die Stelle der aufgelösten katholischen Sakramentsgemeinschaft ist keine so konkret bestimmbare getreten. Aber trotz der verschwimmenden Umrisse kann man sagen, daß die entscheidenden Züge des Bildes völlig scharf sind, wenn man diese in den Grundgedanken von der communio sanctorum und ihrer Neuerzeugung durch Kult und Ethik sieht, welche hier ausgeführt sind.

Es wird von dieser Kirchenvorstellung aus nicht mehr unmöglich sein, über die Frage der Sichtbarkeit der Kirche zu entscheiden. Fest steht in allen darüber angestellten Überlegungen, daß Luthers Kirche ihrem Wesen nach unsichtbar ist. Sie ist spiritualis, und sobald man daran denkt, daß sie mit den electi oder der creatura Dei zusammengestellt ist, ergibt sich klar, in welchem Bereich sie liegt. Niemand kennt die Erwählten, ja man darf weiter sagen: sie kennen sich selber nicht. Luther hat es mit dem credo ecclesiam so ernst genommen, wie mit dem credo remissionem oder carnis resurrectionem.

---

1) IV, S. 256. 2) VI, S. 242.

Sodann besteht so gut wie allgemeine Einigkeit darüber, daß Luther, seit er den Begriff dieser geistlichen Kirche klar gegen den traditionellen der ecclesia mixta abgrenzte (1520), nicht mehr an zwei Kirchen wie an zwei konzentrische Kreise denkt, von denen der äußere die Schein- und Nichtchristen mitumfaßt. Sondern der Begriff der ecclesia spiritualis bleibt der einzige.

Fragen aber bestehen nun vor allem an folgenden Punkten. 1. Ist nicht diese unsichtbare Kirche doch zugleich sichtbar, nämlich für den Glauben?[1] Hier wird man zunächst die unglückliche Terminologie verbessern müssen, welche der Verwirrung wieder Raum gibt. Luther braucht „visibilis" für Gegenstände sinnlicher Wahrnehmung und gebraucht bei Glaubenserfahrungen die Wendung „sola fide perceptibilis"[2], und das ist etwas anderes. Wichtiger ist die sachliche Frage: wenn die „Kirche" durch den Glauben perceptibilis ist, was bedeutet das? Rietschel führt uns zu dem Gedanken, daß der Glaube die communio sanctorum, die unsichtbaren, vor der Welt verborgenen wahren Christen — man erlaube den Ausdruck — wittern und mit ihnen in eine geistliche Gemeinschaft treten könne. Es ist ihm darum zu tun, daß der Glaube nicht durch ein „logisches Schlußverfahren" etwa aus der Predigt des Wortes und der Verheißung Jes. 55, 10 auf das Dasein dieser heiligen Gemeinde komme, sondern durch religiöse Erfahrung der lebendig christlichen Persönlichkeiten schon real in dieser unsichtbaren Gemeinde stehe. So bestechend dieser Gedanke ist, scheint er doch dem Sinn von Luthers „Kirche" nicht zu entsprechen. Er würde voraussetzen, daß zumindest der Gläubige die anderen Gläubigen, die ihm begegnen, erkennt, und daß von ihnen zu ihm ein unmittelbarer geistlicher Austausch stattfände. Beides läßt sich, soviel ich sehe, nicht mit Luther decken. Es bleibt dabei, daß niemand dem anderen ins Herz zu sehen vermag, daß der Glaube immer verborgen sein muß vor menschlichen Augen. Ein Wort statt vieler: fides vero nullum vocat Sanctum, nisi divino judicio declaratum, quia fidei est non falli[3]. Sodann ist jener geistliche Aus-

---

1) Rietschel nach dem Vorgang von Ritschl führt seine oft etwas allzu diffizile Untersuchung auf diesen Endgedanken hinaus (ThStKr. 1900).

2) VII, S. 710. 3) XVIII, S. 652.

tausch der sancti untereinander zwar bezeichnend für Luthers Frühzeit[1], tritt aber, wie gesagt, ganz zurück hinter dem einzigen, übernatürlichen Band, welches die Glieder mit dem Haupt verbindet. Es ist das, was Luther mit dem influxus bezeichnet. Sehr klar geben das seine Ausführungen über die Unmöglichkeit der päpstlichen Statthalterschaft wieder; der Nerv des ganzen Beweises ist, daß kein Mensch das vermag, was der Papst will: als Haupt die Kirche regieren. „Wie kan hie ein mensch regieren, das er nit weyß noch erkennet? Wer kann aber wissen, wilcher wahrhafftig glaubt odder nit?". „Nu mag kein mensch des andern noch seiner eygen seelen den glauben und alle syn, willen und werck Christi einflissen, dan allein Christus"[2]. Vielmehr vollzieht sich der gesamte Einfluß von Mensch zu Mensch, den Luther im Kultus wie im Leben kennt und hoch wertet, nicht innerhalb der unsichtbaren Kirche, sondern in der sichtbaren Gemeinschaft der Christenheit. Er liegt nicht in jener supranaturalen Sphäre, sondern in der „fleischgewordenen" Kirche, in welcher wir alle Bekenner des Christentums nach dem Urteil der Liebe als Christen ansehen, innerhalb des menschlich-kreatürlichen Bereiches. Dorthin war der ganze Austausch in Wort, gemeinsamer Andacht und Ethik verlegt. Es ist der Schritt in die Wirklichkeit und Freiheit, aus den Mystiker- und Erweckten-ecclesiolae mit ihrer Skrupulosität und ihren Enttäuschungen gegenüber jedem Einzelnen. In diesem Bereich ist die ecclesia spiritualis nicht „sichtbar" geworden[3].

2. Luther redet an einigen wenigen Stellen von der ecclesia visibilis; diese scheinen das direkte Zeugnis zu bieten. Vor allem die von Melanchthon herrührende These von der ecclesia visibilis wird von Luther verteidigt, und ein Brief an Amsdorf aus denselben Tagen drückt sich ähnlich aus, wenn auch mit Ver-

---

1) Siehe oben S. 480. 2) VI, S. 298.

3) Man erkennt hier leicht, daß der traditionelle Ausdruck der communio sanctorum den innersten Punkt in Luthers Kirchenbegriff nicht mehr trifft. 1519 versucht Luther ihn fruchtbar zu machen, aber seine eigentliche Linie traf dieser Begriff nicht, konnte es auch nicht, da er aus anderen Zusammenhängen stammt. Er ist gesondert in die Gemeinschaft mit Christus und mit den christlichen Brüdern auf Erden. Auch sie sind von Gott geheiligt, aber sie sind nicht gleich der communio sanctorum.

meidung des Luther nicht liegenden Ausdrucks visibilis[1]. Hier erscheint also die volle contradictio: eine Kirche invisibilis-visibilis. Aber sie löst sich leicht von dem oben Ausgeführten her. Es ist nichts anderes als der Gedanke der Inkarnation der geistlichen Kirche in der Christenheit, welcher hier hervortritt. Durch seine Anwendung vermag Luther den anders konstituierten Begriff Melanchthons zu vertreten. Er hat eingangs der Disputation mit voller Schärfe die ecclesia invisibilis behauptet; er sagt nun von dieser Kirche, sie sei sichtbar, erscheine in der Welt „involuta in carne, sed non est caro ... est in persona et tamen non est persona; quatenus igitur est in carne, mundo et persona, est visibilis, scilicet ex confessione". Hier ist jener eigentliche Nerv des Kirchengedankens in besonderer Klarheit freigelegt: das Übermenschliche, das menschliche Gestaltung annimmt, in dieser Gestalt wohnt, darin erkannt werden kann und doch nicht persona ist, nicht mit den Personen zusammenfällt. Die Kirche ist „involuta" in carne; es begegnet eben jenes Wort, das von dem menschgewordenen Christus gebraucht war[2], nach dessen Analogie wir die Kirche verstanden. Die Frage nach ihrer Sichtbarkeit wäre am leichtesten nach der analogen zu lösen: ist Christus als Gott sichtbar auf Erden? Das Nein und das Ja bedürfen keiner Begründung. Aber das Ja gilt nur uneigentlich. Denn die Kirche muß zwar in der Welt erscheinen in larva, persona, testa, putamine et vestitu aliquo, in quo possit audiri, videri, comprehendi; solche Larven sind maritus, politicus, domesticus, Johannes, Petrus, Lutherus, Amsdorffius, cum nihil horum sit Ecclesia, quae ... est ... unus Christus[3]. Die Erscheinungsform, die vielen larvae sind sichtbar für jeden, Christen wie Nichtchristen. Das Wesen ist unsichtbar für jeden, aber erfaßbar für den Glauben.

3. Für die Frage nach der Sichtbarkeit der Kirche ist es entscheidend, ob Luther eine ecclesia mixta kennt. Es sind in Rietschels scharfsinniger Arbeit die unhaltbarsten Ausführungen,

---

1) Drews, S. 642—655; vgl. ThStKr. 1900, S. 425. 456.

2) Siehe oben S. 478: involucrum.

3) Enders XIV, S. 175. Freilich bleibt in der Menschwerdung überhaupt ein Unbegreifliches, aber man müßte dann Luthers Grundgedanken eine Unklarheit nennen.

in denen er Luthers absolut eindeutige Aussagen über den gemischten Charakter der Kirche zu widerlegen sucht[1]. Die häufige Verwendung des Gleichnisses vom Unkraut im Weizen läuft daraus hinaus, daß die mali und hypocritae nicht aus „der Kirche" entfernt, sondern in ihr bekämpft und bekehrt werden sollen. Die mehrfachen Erwähnungen der Kirche in den Disputationen laufen auf dasselbe hinaus und betonen aufs deutlichste, daß die Kirche in der Welt sündig und nicht nach den Träumen der Antinomer makellos sein müsse. Die dreifache Auslegung von Gal. 1, 2 gibt stets zu, daß die gemischten Gemeinden der Galater samt und sonders „Kirche" heißen und es im eigentlichen Sinne nicht sind. Zur Aufrechterhaltung der Eindeutigkeit im „Begriff" der Kirche nimmt Rietschel hier ungenaue oder mißverständliche Ausdrucksweise und mangelhafte Überlieferung zu Hilfe — bei der Anzahl der sinngleichen Stellen eine bedenkliche Methode. Übersehen ist dabei eins, das uns nunmehr verständlich sein wird. Luther redet bei diesen Äußerungen mehrfach und betont von der „Kirche in der Welt", der ecclesia in mundo[2], dem apparere der ecclesia in mundo. Nach dem Ausgeführten ist nun klar, daß hier die ecclesia involuta in carne in ihrer irdischen Erscheinungsform gemeint ist, und daß es sehr wohl möglich ist, ohne Störung der begrifflichen Einheit, von dieser Kirche etwas anderes auszusagen als von der Kirche an sich, als spiritualer Schöpfung. Man hüte sich, zu starr an dem Begriff der unsichtbaren communio zu haften; der Gedanke ist lebensvoller, bewegter. In der Tat ist die Kirche die sich unter den Menschen verwirklichende übernatürliche Gemeinschaft. Damit ist es notwendig gegeben, daß boni et perversi in ihr permixti sind wie Judas unter den Aposteln, und diese Notwendigkeit ist ein Trost für uns[3]. Ja, der gemischte Charakter haftet sogar der sancta et vera ecclesia an, da auch in den veri sancti die Sünde noch am Fleische hängt[4], so daß die Kirche durch Gottes eigene Wirkung sancta et non sancta ist und gegen die vorwitzige Vernunft duo contraria in uno eodemque subjecto sind[5].

---

1) ThStKr. 1900, S. 410—419 mit den dort angeführten Stellen.
2) VI, S. 301. Drews, S. 426.
3) Drews, S. 192.
4) Drews, S. 428. 433.
5) Drews, S. 447.

Das steht im Gegensatz zu der Meinung der fanatici antinomi. Diese ecclesia mixta ist von Luthers Voraussetzungen aus völlig unentbehrlich. Ja, er hat sie noch nötiger als die katholische Sakramentstheologie. Wenn die göttliche Wirkung nicht mehr mechanisch an das Sakrament gebunden ist, wenn diese Wirkung nicht in einer magischen Tilgung der Sünde auch im Gläubigen besteht, ist die Kirche in ihrem Ganzen wie innerhalb jedes einzelnen mixta bis zur jenseitigen Vollendung. So ist sachlich der Gedanke völlig klar und durchgedacht: die überirdische Neuschöpfung, die sich in der Menschenwelt und in fortwährendem Kampf und Fortschreiten gegenüber Welt und Fleisch verwirklicht, im einzelnen wie in der Menschheit. Der Bereich ihrer Mittel, Wort und Sakrament, erstreckt sich weiter als der Bereich des schon geschaffenen Lebens; das Alte bleibt in hartnäckigem Widerstreben stehen zwischen dem Neuen: hier ist die ecclesia mixta. Diesem Sachverhalt gegenüber ist die terminologische Frage untergeordnet: ist Luther stets bei demselben Kirchenbegriff geblieben? Er ist es nicht. Er gebraucht „Kirche" auch für diese gemischte, in unvollkommener Verwirklichung begriffene Kirche und empfindet das durchaus nicht als etwas anderes, als anderen „Kirchenbegriff". Er fügt dabei gelegentlich hinzu „als äußere Gemeinschaft" oder „in der Welt" oder „Erscheinung"; ebenso oft fehlt diese Näherbestimmung jedoch. Wo er seine Terminologie ausdrücklich bestimmt, wendet er den Begriff der Synekdoche an: die sichtbare Christenheit, gemischt aus Guten und Bösen, ja aus Sünde und Heiligkeit, aus Kirche und Welt, wird benannt nach dem einen Teil: „Kirche" [1]. Das liegt dem bekannten Grundsatz der Repräsentation der Kirche durch wenige der Gemeinde innewohnende wahre Heilige nahe, kann aber auch noch schlagender so ausgedrückt werden, daß die Kirche heilig ist non solum propter paucos sanctos, sed etiam propter Deum inhabitantem [2]. Dem entspricht die Unterscheidung, daß die Anhänger des Papsttums wohl „in der Kirche, aber nicht von

[1]) Der Ausdruck erinnert an die Abendmahlslehre und führt wieder in den Bereich der Inkarnationsanschauung. Man dürfte sagen: „in, mit, unter der sichtbaren Gemeinde ist die unsichtbare Kirche".

[2]) Op. lat. ex. XX, S. 7.

der Kirche“ sind [1]. Sie stehen im Wirkungsbereich der Gnadenmittel, die Luther bekanntlich auch in der römischen Kirche erhalten, wenn auch verdorben denkt, aber sie sind nicht durch den Glauben wiedergeboren. Wollte man diesen Bereich der ecclesia mixta streichen, so wäre die Folgerung, daß die nicht wahrhaft gläubigen Glieder der Christenheit nichts voraus hätten vor den Heiden. Und diese radikale Konsequenz hat Luther nie gezogen. Es tritt für ihn hier die Wertung der Kraft der Gnadenmittel stark in Erscheinung, so stark, daß er die in der katholischen Kirche sterbenden Kinder bis etwa zum siebenten Jahr unbedenklich für selig erklärt. Mit Recht ist hier mehrfach auf den Gedanken hingewiesen, daß die römischen Christen als Abgefallene gelten, deren Verhältnis zum Heil immerhin anders ist als das der Heiden [2].

4. Hinsichtlich der Erkennbarkeit der wahren Kirche auf Erden ist allgemein anerkannt, daß die notae, die „zeichenn, da bey man eußerlich mercken kan, wo die selb kirch in der welt ist“, nicht als Begriffsmerkmale, sondern als heuristische Prinzipien der unsichtbaren Kirche gedacht sind. Es muß ein Glaubensurteil dazu kommen, um durch sie der Wirklichkeit der wahren Kirche gewiß zu werden. Freilich scheint es, als setze Luther eine allen vernünftigen Menschen einleuchtende Triftigkeit des Beweises aus den „zeichenn“ voraus, wenn er sie 1541 anführt mit Wendungen, wie „niemand wird leugnen können, daß“; „weil nun die Papisten wissen“ [3]. Aber der Schein trügt; das logisch Zwingende dieses Beweises ist nur, daß die notae die Gleichheit der reformatorischen Kirche mit der des Urchristentums beweisen. Nur wenn — durch Glaubensurteil — konzediert ist, daß letztere die wahre Kirche ist, wird der Beweis triftig. Die Kirche ist und bleibt nur für den Gläubigen erkennbar [4]. Die Beweiskraft dieser Zeichen aber liegt nun sachlich darin, daß sie zugleich die „Heil-

---

1) LI, S. 521. Luther ist sich hier bewußt, in der alten Fassung dieser Lehre zu bleiben.

2) VI, S. 301. 3) LI, 1, S. 479.

4) Gegen Foerster a. a. O., S. 97. Wenn der abgefallene Papst die alte Kirche als wahre anerkennt, kann er es zu mindest nicht aus der rechten Erkenntnis ihres Wesens tun, und der Beweis wird für ihn unbündig.

tümer" sind, durch welche Gott die Kirche schafft[1], und die Luther am liebsten Sakramente nennen möchte[2]. Zu den notae insgesamt möchte ich die Beobachtung noch einmal unterstreichen, daß es sich nur um Wirkungen Gottes an den Menschen handelt[3], gemäß der Auffassung der Kirche, die ausgeführt wurde. Auch die ethischen notae des Leidens, Nichtvergeltens sind nicht Bewährung des Menschen, sondern „Heiltümer" des Heiligen Geistes[4]. Man wird es nicht mehr auffällig zu finden brauchen, daß in dieser Kirche die „sittliche Aktivität" des Menschen keine nota ist und sein kann. Das gesamte Gebiet der Ethik, das übrigens nicht unerwähnt gelassen ist, tritt hier unter dieselbe Beleuchtung „da uns der heilige geist auch nach der andern tafeln Mosi heiliget ... das wir ... stets je mehr ein neue Creatur werden in Christo"[5]. Diese notae aber treten mit Recht zurück, weil die sittliche Handlung des Christen nur nach ihren unsichtbaren Motiven, nicht nach ihrer Erscheinung sich von den guten Werken frommer Heiden unterscheidet.

5. Was nun die Ausdehnung dieser sichtbaren Erscheinung der unsichtbaren Kirche betrifft, so ist das eine völlig am Rande des Gesichtsfeldes liegende Frage für Luther. Er urteilt doppelt über die Zahl der wahren Christen in der sichtbaren Gemeinde. Dem pessimistischen Urteil, daß stets nur eine Minderheit Christen seien, ja wohl nur Kinder in der Wiege, steht ein ausgesprochen optimistisches gegenüber. Luther nimmt in der gottesdienstlichen Gemeinde eine gewaltige Gebetskraft an; oft heißt es, daß immer etliche falsche und Scheinchristen untermischt seien. Dann wieder, daß die Saat des Wortes doch ein Viertel oder ein „Stück" vom Acker finden müsse. Triumphierende Worte voll Hochgefühl stehen neben Äußerungen tiefer Niedergeschlagenheit über die Übermacht des Bösen und die geringe Zahl, den schwachen Mut der Christen. Es wäre nicht unmöglich, diese Gegensätze zu der Doppelheit seines Kirchengedankens in Beziehung zu setzen,

---

1) L, S. 629. 641: Heiltum als „Wunderheilungen vollbringende Reliquie" vgl. L, S. 629, Anm. 4. 2) L, S. 643.

3) Vgl. Foerster, S. 92. Mit Recht weist Foerster darauf hin, daß in diesem Zusammenhang der Gedanke der „persönlichen, freiwilligen Glaubensentscheidung" nicht eingetragen werden darf. Luther hat ihn, wo er von der Kirche redet, m. W. ganz zurücktreten lassen. 4) L, S. 642. 5) L, S. 643.

den freudigen Mut aus der religiösen Zuversicht auf die Kirche als göttliches Werk herzuleiten, und die Mutlosigkeit aus dem Blick auf die Niedrigkeit und Schwäche der Kirche im Fleisch, — wenn man diese Wogen der Stimmungen grundsätzlich werten will. Gewiß ist, daß das Tiefste der Mut des Gottvertrauens auch beim Gedanken an die Kirche bleibt.

So ist die Kirche in sichtbare Erscheinung getreten. Aber man darf bei dieser sichtbaren Kirche, wenn man ihr Wesen nicht völlig verzeichnen will, niemals eins vergessen: sie ist die larva, mehr nicht. Es ist in all ihren Äußerungen wie in durchsichtigen Schleiern stets ihr Schöpfer zu sehen, der Blick durch diese Verhüllungen doch unverrückt nach oben gerichtet. Die gesamte irdische Kirche selbst ist sub specie aeterni gesehen. Es ist weder so, daß die unsichtbare Kirche hier sichtbar geworden wäre, noch so, daß ein zweiter, empirischer Kirchenbegriff neben den religiösen träte. Sondern die unsichtbare Kirche ist in die beschränkte Endlichkeit in Knechtsgestalt eingegangen — möchte man sagen. Vielleicht läßt sich von hier aus jener oft und mit Recht bemerkte Mangel begreifen, daß Luther zu einer „sittlich-sozialen" communio nicht gelangt ist[1], ein Mangel, dessen Wurzeln in der „communio sanctorum" sich uns bereits ankündigten. Gewiß ist Luther kein Individualist; wir sahen, wie er seine Gottverbundenheit restlos in eine Ethik des vollsten Altruismus umsetzte. Aber es war ihm nicht möglich, aus der sichtbaren Kirche eine religiös sanktionierte Organisation zu machen. Er konnte außer dem Dekalog keinen Sittenkodex und für die aufgelöste römische Hierarchie nicht irgendein evangelisches Surrogat schaffen. Das hat einen zutage liegenden Grund in dem persönlichen Schicksal des Mannes, dessen Lebensentscheidung die Überwindung des Gesetzes war. Aber der letzte Grund ist wohl der, daß ihm die irdische Heilsveranstaltung mit der ganzen neuen Sittlichkeit nur „Erscheinung" war, larva Gottes, in jedem Stand. Es konnte sich für ihn in dem Gegenständlichen, Irdischen dieses neuen Lebens nicht um letzte Werte handeln, da es auch in der Ethik letztlich um das Überethische ging.

---

1) Vgl. z. B. M. Rade, Der Sprung in Luthers Kirchenbegriff (ZThK. 1914).

III.

Zur Bildung einer Gemeindeverfassung jedoch tritt nun noch ein anderes gedankliches Element in Erscheinung. Bisher baut sich der Kirchengedanke auf dem innerlich umgestalteten Begriffsschema des *σωμα Χριστου* auf. Von dieser religiösen Idee aus kommt man zu den mancherlei Charismen, welche von Gott, nicht von der Gemeinde ihre Bevollmächtigung haben[1]. Alle Ämter in der Gemeinde besitzen so ihre supranaturale Autorität. Nur um des gemeinen Nutzens willen gehen sie eine gewisse freiwillige Ordnung ein. Luther führt jedoch, wo er vom Amt redet, einen diesem Zusammenhang fremden Begriff, den des allen Gliedern gemeinsamen Rechtes ein: alle Christen haben kraft des allgemeinen Priestertums gleiche Macht und gleiches Recht[2]. Es liegt darin doch ein anderes Moment, als in der mit dem allgemeinen Priestertum verknüpften Pflicht jedes einzelnen, das Wort zu verkündigen. Es wird diese Pflicht nun beschränkt durch das Recht der Gesamtheit, und erst durch die Übertragung dieser Rechte der einzelnen auf einen von ihnen Erwählten bekommt dieser die Autorität des Amtes. Er ist der Bevollmächtigte der Gesamtheit. Er ist der, der des Haufens Befehl und Berufung hat[3]. In derselben Bahn verläuft nun auch die weitere Ausführung der Verfassung: Zeit, Ort, Ordnung des Gottesdienstes, Gemeindeordnung und über die Gemeinde hinaus die verbindenden Stücke: Kirchenordnung und gemeinsames Besuchs- oder Aufsichtsamt[4]. Hier findet sich ein innerlich verschiedenes neues Element zum Gemeindebegriff hinzu. Die Gemeinde tritt auf als Genossenschaft Gleichberechtigter.

Man muß darum an diesem Punkte eine formelle Einwirkung des Naturrechtes finden. Seit Occam und Marsilius waren diese Grundsätze in den Supranaturalismus des kanonischen Rechtes eingebrochen. Sie ruhen auf der ratio naturalis, quae in nullo casu fallit. Für das Kirchenrecht ergibt dieser Rationalismus die beiden grundstürzenden neuen Sätze: 1. das Kirchenrecht geht aus der christlichen Gemeinde hervor, 2. die Norm für dies Recht

---

1) 1 Kor. 14. 2) XII, S. 412. 3) L, S. 633.

4) Weiter lassen sich Luthers Pläne, wie sie ohne die Nötigungen der Wirklichkeit geworden wären, nicht sicher verfolgen.

ist die Heilige Schrift[1]. Occam übernimmt damit den traditionellen Begriff der communio fidelium, gewiß auch im üblichen Sinne: die Glieder der katholischen Kirche, setzt aber auf diesen supranaturalen Unterbau den Naturalismus seines gleichen Rechts. So kommt er zum Selbstbestimmungsrecht der Gemeinde. Wie jede civitas sich Gesetze geben kann ex jure naturali, so auch die Gemeinde in der Kirche: ein naturrechtlicher, demokratischer Grundsatz, auch wenn er zunächst nur für das Wahl- und Absetzungsrecht der Gemeinde gegenüber Papst und Bischof fruchtbar gemacht wird. Das spricht der Grundsatz aus: quod omnes tangit, debet tractari per omnes[2], zu dem man eine Parallele schwerlich aus dem Bereich des kanonischen Rechts, dagegen fast bis aufs Wort bei Luther findet[3]: Auf vielen Wegen können diese Gedanken ihren Weg zu ihm gefunden haben. Daß sie weit verbreitet waren, besonders durch den Konziliarismus, steht fest[4]. Und der Begriff des gleichen Rechtes ist dem Kirchengedanken Luthers mit der unbedingten Unterordnung der neuen Kreatur unter ihr Haupt und der unbedingten Hingabe des Gliedes an die andern bis zum Selbstverzicht so fremd, daß man hier doch wohl an eine Einwirkung des Naturrechtes denken muß und hier in aller wünschenswerten Schärfe den Punkt feststellen kann, an dem ein Wiedereindringen einer neuen Rechtsbildung in diese so durchaus unjuristische Kirche möglich war[5]. Freilich bedeutet das nur eine Verwendung des Naturrechtes als Hilfsgedanke — wie bei Occam auch —, so daß es nur eine untergeordnete Stellung einnimmt. Denn 1. Voraussetzung bleibt die auf supra-

1) Wollte Occam die Fessel des kanonischen Rechtes brechen und Bewegungsfreiheit schaffen, so war die Schrift die gegebene Norm der christlichen Kirche.

2) Goldast, Monarch. II, S. 934.

3) „Was gemeyne ist, mag niemandt on der gemeyne willen und befehle an sich nehmen.“ VI, S. 408. Man beachte, daß beide Sätze von der Wahl der Amtsträger reden. Vgl. auch VI, S. 566.

4) Vgl. Hashagen, ZKG. 41, S. 82. 87. Luthers Lehrer Biel freilich lehrte über Kirchenrecht und päpstliche Gewalt orthodox, vgl. Scheel, Luther II, S. 43. Aber man denke an das naheliegende Gebiet der Kirchenreform: „Man kann Punkt um Punkt Occams Gedanken bei Luther nachweisen“ (R. Seeberg, Dogmengeschichte IV, S. 281).

5) Auch Holls Scharfblick ist bei einer — freilich nicht der nächstliegenden — Gelegenheit auf dies fremde Element aufmerksam geworden, wie ich sehe: „indem Luther dies bestätigt, erkennt er ein Recht in der Kirche an“ (Luther 4.5, S. 375, Anm. 5).

naturalem Wege erworbene Gliedschaft in der Gemeinde. 2. Es handelt sich gar nicht um Besitz und Übertragung von Rechten, sondern von Pflichten, die der Bestimmung durch den einzelnen enthoben sind; sie sind es schuldig „bei der Seelen Seligkeit“ [1]. 3. Gelegentlich wird das Durchschlagen des überpersönlichen Kirchenbegriffes durch den Bereich persönlicher Rechte oder Pflichten deutlich. Die einzige unbedingte Pflicht ist, dem Worte freie Bahn zu schaffen. Das geschieht normal durch die Wahl eines Predigers seitens der Gemeinde. Kommt aber die Gemeinde dieser Pflicht nicht nach, so muß Hilfe werden unter Übergehung ihres Rechtes. Ob es geschieht durch sechs Gläubige in der Gemeinde, ob durch den Patron oder Rat, so soll der Prediger gerufen werden — wie es ausführbar ist. Wenn in einer Gemeinde das Wort gar nicht verkündigt wird, hat ein einziger Gläubiger Pflicht und daher Recht, ohne weiteres als Prediger aufzutreten [2]. Da wird die Gemeindewahl zurückgestellt vor einem höheren Prinzip; es handelt sich dann einfach um das mandatum Dei per os principis [3]. So erklärt es sich, daß Luther, scheinbar inkonsequent, selbst seinen Grundsatz der Autonomie der Gemeinde, seine „naturrechtliche“ Tendenz durchbrechen kann. Es ist hier ein Punkt, wo die Forderung der Kirche selbst die für ihre Erscheinung gültigen Regeln aufhebt.

An diesem Punkt unserer Überlegung läßt sich nun jene Streitfrage übersehen, ob Luthers Kirche Anstalt oder Genossenschaft sei — natürlich eine Frage der Definition beider Begriffe. Faßt man mit Rieker „Anstalt“ so, daß sie nicht durch freien Zusammentritt ihrer Mitglieder entstanden ist, sondern der Zweck ein im Verhältnis zu ihnen transzendenter, aller menschlichen Verfügung entzogener ist, so trifft auf den eigentlichen Kirchengedanken Luthers diese Definition Wort für Wort zu. Will man von einer „Genossenschaft“ als Personengemeinschaft der wahrhaften Christen reden, so muß man sich dabei dessen bewußt bleiben, daß die wahrhaften Christen sparsi per orbem und niemandem bekannt sind, und daß die Personengemeinschaft für

1) XI, S. 411. 2) XI, S. 412; XII, S. 190.
3) Es ist ein Mißverständnis, hierin eine Rücksicht auf bestehende Rechtsverhältnisse zu erblicken.

Luther in der sichtbaren, kultisch-ethischen Verwirklichung der Kirche sich vollzieht; und man darf endlich aus dem Begriff Genossenschaft oder Korporation keine Konsequenzen auf die unsichtbare Kirche ziehen, weder theologische noch juristische. Das Konstitutive dieser Kirche sind nicht die einzelnen Glieder in ihrer Zufälligkeit, sondern die res: Taufe, Sakrament, Wort, das sind die divina opera[1]. Die „Genossenschaft" und Personengemeinschaft ist letztlich doch nur larva[2].

Eben darin, daß Luther die Kirche bei den Fragen der Verfassungs- und Rechtsbildung wie eine Genossenschaft handeln läßt und sein im Grunde doch anderer Begriff vom Wesen der Kirche dieses Schema stellenweise kreuzt, liegt endlich die Schwierigkeit, das Verhältnis dieser Kirche zum Staat klar zu fassen. An der Wiege der lutherischen Kirche steht der Staat; ja schon vor ihrer Geburt, bevor es eine einzige lutherische Gemeinde gab, ist dieser Pate herbeigerufen, durch Luther selbst. In welchem Sinn ist der Aufruf der Schrift an den deutschen Adel zu verstehen? Völlig klar, wenn auch etwas diffizil, ist jener zweifache Gesichtspunkt, daß die Fürsten helfen sollen, indem sie erstens der Kirche beistehen gegen die als Räuberei gewertete Geldwirtschaft der Kurie — das ist einfache Rechtspflege — und zweitens in der jetzt bestehenden Notlage als Mitchristen helfen sollen, damit ein Konzil der Christenheit berufen wird, auf dem kraft allgemeinen Priestertums alle Christen ihre Kirche ordnen sollen und auf dem die Fürsten nicht als Obrigkeit, sondern nur als Glieder der Kirche gelten würden[3]. Aber im Verlauf der Schrift finden wir, wie Luther über diesen Ansatz alsbald hinausgeht und den Fürsten selbst, ob als Reichstag oder einzeln, die Aufgabe zumutet, die Reform der Kirche auch in unbestreitbar

1) XL, 1, S. 60f.

2) R. Sohm, Kirchenrecht II, S. 132f., hebt treffend ein entscheidendes Moment dieser Kirche hervor: sie ist nicht ein Kreis bestimmter, wenn auch unsichtbarer Personen, sondern Volk Gottes ist da, wo das neue Leben ... sich verwirklicht, durch einen „unaufhörlich in Bewegung befindlichen geistlichen Lebensstrom"; heilig ist in ihr nur das aus Gott stammende Leben. Mag das etwas stark ausgedrückt sein, eine richtige Erkenntnis des Ausschlaggebenden liegt darin, sowie eine gewisse Erklärung der Unklarheit im Verhältnis der Kirche zu ihrer Erscheinung „in carne".

3) Das ist das von Occam aufgestellte Notrecht.

geistlichen Dingen in die Hand zu nehmen[1]. Hier wird ihnen ohne jeden Versuch einer Begründung stillschweigends das Kirchenregiment zugeschrieben[2]; wir stehen an der Schwelle der Staatskirche. Praktisch aber ist Luthers Haltung die gleiche geblieben bis zuletzt. Das heißt: theoretisch scheidet er aufs entschiedenste zwischen der weltlich-rechtlichen Gewalt des Staates und der geistlichen Vollmacht aller Gemeindeglieder, ihre Kirche aufzurichten. Innerhalb des letzteren Gebietes ist der Fürst nur Gemeindeglied. Praktisch sehen wir Luther sich wieder und wieder an den Fürsten wenden, am auffälligsten 1527 anläßlich der Visitation, aber auch in Einzelfällen, Pfarrbesetzungen und dergleichen. Und zwar stützt Luther diese Praxis mit den bekannten mehrfachen Begründungen:

a) der Fürst hat als Landesherr der Gotteslästerung wie den übrigen Verbrechen zu wehren. Dahin gehört widerchristliche Irrlehre wie auch die römische Messe;

b) dazu gehört als Positivum die Erfüllung der Christenpflicht, dem Wort freie Bahn zu schaffen durch Bestellung von Predigern. Insbesondere gilt diese Pflicht dem Fürsten als Vormund der Jugend und der Unmündigen; er muß für gottesfürchtige Erziehung sorgen[3];

c) wenn über die einzelne Gemeinde hinaus eine Kirchenordnung geschaffen werden soll, ist der Fürst die einzige tatsächlich vorhandene Instanz, welche diese Einheit herstellen, veranlassen könnte;

d) darüber hinaus kann der Fürst (das „praecipuum membrum" ist der zutreffende Ausdruck dafür) bei seiner Liebespflicht angerufen werden, mehr zu tun, wozu ihm seine Stellung Möglichkeit gibt.

---

1) Ich darf mich auf meine Aufsätze in dieser Zeitschrift 44, S. 582 ff. und im Archiv f. Ref.-Gesch. 93/94, Jahrg. XXIV, S. 142 ff. beziehen.

2) Man könnte höchstens auf die Andeutungen verweisen, in denen Luther den Fürsten als Fürsten die Sorge um das Seelenheil der Untertanen zuschreibt, VI, S. 419. 428. 429. 432. 433. Diese Begründung tritt m. W. nach der grundsätzlichen Klärung beider Gewalten 1523 zurück und ist eher als eine anfängliche Unsicherheit zu werten. Sie könnte allein von den Verfechtern der corpus-christianum-Theorie benutzt werden.

3) Dabei ist der Fürst selbstverständlich als Christ vorausgesetzt.

So wird auf diesen Umwegen wieder der Staat in das Kirchenregiment gebracht. Aber es ist kein Staatskirchentum, sondern es ist zu beachten, daß es sich hier um Umwege handelt. Nie außer jenen anfänglichen Andeutungen hören wir von einer Fürstenpflicht gegenüber der Kirche. Dem Wort freie Bahn zu schaffen, ist Christenpflicht, die für jeden zu erfüllen ist, wie und wo er es kann. Aber es ist nicht Staatspflicht. Dem Verbrechen zu wehren, ist Staatspflicht. Aber es ist nicht kirchliche Pflicht.

So ergeben sich zwei Folgerungen. Erstens: Luther hat keine Verkoppelung geistlicher und weltlicher Gewalt gekannt[1]. Wir können bei ihm nicht von einem „corpus christianum" reden. Durch obige Begründungen des staatlichen Kirchenregiments ist das erwiesen. Und es läßt sich außerdem erweisen aus der Fassung der Staats- und der Kirchengewalt bei Luther. Der Inhalt der Staatsgewalt ist die Rechtsordnung, welche die Taten des Menschen regelt durch das Gesetz. In der Ordnung der Kirche herrscht Übereinkunft und Freiwilligkeit und der Geist der Liebe auch in der Regelung. So tief der Gegensatz vom Gesetz und Evangelium für Luther ist, ebenso wesensfremd sind sich Staat und Kirche. Und weiter: unsere Ableitung der Kirchenverfassung aus einem Genossenschafts- oder naturrechtlichen Schema bestärkt noch diesen Unterschied. Denn so wenig Luthers Auffassung des Staates sich auf eine Formel bringen läßt, so gewiß hat er den Staat nicht aus genossenschaftlichen Theorien abgeleitet[2]. Im Gegenteil, so scharf er die Rechtsordnung von der Heilsordnung trennt, so tief und fast unvermeidlich er den Staat in Sünde verstrickt sieht, es überwiegt doch die unbedingte Wertung der Staatshoheit als göttlicher Setzung, die Obrigkeit wird mit der Kirche in das vierte Gebot einbezogen und es gibt ihr gegenüber kein Recht des Volkes, sondern unbedingten Gehorsam bis zum religiös vertieften Erleiden des Unrechtes. Hat Luther die Zweischwertertheorie zerbrochen, so erscheint bei ihm das übriggebliebene Schwert fast nicht minder mit göttlicher Sanktion ausgerüstet als vorher. So läßt sich auch gedanklich zwischen der genossenschaftlich verfaßten Kirche und dem absolut autoritativen

---

[1]) Dafür ist die Vorrede zum Unterricht der Visitatoren das bekannte Beispiel.
[2]) Vgl. Pauls, Luthers Auffassung von Staat und Volk, 1927, S. 31.

Staat keine Brücke finden [1]. Die Hereinziehung der Staatsgewalt in die kirchlichen Fragen ist durchaus untheoretisch. Sie ist nur aus der geschichtlichen Lage zu begreifen: der Staat war die einzige Macht, die helfen konnte. Und die vielseitige Reformtätigkeit der Fürsten innerhalb ihrer Landeskirchen hatte das zur Genüge bewiesen. Es herrschte Notstand. Ja wir dürfen die Lage der Kirche in Luthers Sinne bis zu seinen letzten Tagen als dauernden Notstand ansehen. Seine „Genossenschaft" war noch nicht fähig, zu handeln. In den Lücken der genossenschaftlichen Tätigkeit fußt das fürstliche Kirchenregiment [2].

Zweitens. Ebensowenig ist die verfaßte Kirche völlig als Genossenschaft gedacht. Es gibt Fälle, in welchen Luther das Selbst-

1) Wenn es VIII, S. 253 heißt: es solle predigen, „wer von dem hawffen oder dem, der des hawffen befelh und willen hat, berüfft wird", so ist das ein Ansatz zu einer naturrechtlichen Vertrags- und Bevollmächtigungstheorie. Jedoch gilt sie nicht einer obrigkeitlichen Macht, sondern nur einer Vollmacht, namens der Gemeinde den Prediger zu ernennen. Sie bleibt innerhalb der kirchlichen Verfassung.

2) Die Debatte über das „corpus Christianum" ist so verwickelt geworden, daß nur nach eindeutigen Begriffsbestimmungen mit Erfolg geredet werden kann. Sie wird erschwert, da wir bei Luther selbst in zeitlich nahe benachbarten Schriften („Vom Papsttum zu Rom" und „An den christlichen Adel") keine auch nur einigermaßen zu klärende Terminologie finden, wie W. Koehler treffend nachgewiesen hat (a. a. O. s. oben S. 484, A. 1). Doch läßt sich wenigstens für die Schrift an den Adel sachlich mehr Einheit erreichen. Die bekannte Hauptstelle von dem einen Körper Christi (VI, S. 408) ist bisher verstanden als „corpus Christianum", d. h. als geistlich-weltlicher Gesamtverband (im rechtlichen Sinne) oder als unsichtbare communio sanctorum. Endlich findet Meinecke und ähnlich W. Koehler, daß die communio sanctorum gemeint sei, aber Luther kurz darauf hinübergleite zur Vorstellung eines geistlich-weltlichen Organismus. Die sichtbare Christenheit ist zweifellos schon VI, S. 409 gemeint. Nach der oben S. 486 f. begründeten Fassung des allgemeinen Priestertums aber ist der VI, S. 408 gemeinte Körper Christi ebenfalls schon die in die Erscheinung getretene Kirche, die getauften und nicht wieder abgefallenen Christen. Es wird so der Widersinn vermieden, daß von Luther das Priestertum der wenigen unsichtbaren Gläubigen bewiesen und dann ohne jede Erklärung das Reformationsrecht der gesamten Gemeinde gefolgert wird. Koehler hat diese Kluft bemerkt, aber nicht überbrücken können. Daß jedoch an ein „corpus Christianum" nicht gedacht ist, hat Holl bündig bewiesen. Der christliche Körper ist die Kirche in jenem weiteren Sinne, belebt von den neuen geistlich-sittlichen Kräften. Darin liegt, daß die „Ämter" ihrer Glieder das gesamte sittliche Leben umfassen und, jedes nach seiner Natur, in den Dienst der Gemeinde treten. Wenn W. Koehler dies Ganze christliche Gesellschaft nennt, kann das ohne Bedenken angenommen werden; die neue Ethik ist ja mit erhöhter Intensität auf die Durchdringung jedes „Berufes" gerichtet. Nur muß die von Holl [4], S. 345 gegebene Fassung eingehalten werden. Luther ist hier nicht „unter dem Zwange seiner bildlichen Redeweise" von seinem Ausgangspunkt, dem unsichtbaren Körper zum sichtbaren hinübergeglitten, sondern er konnte von der Reform der Christenheit nicht anders reden, als wenn er deren geistlichen Charakter aus ihrem eigentlichen Wesen als Verkörperung des communio sanctorum ableitete. Luther meint die sichtbare Christenheit, aber nur nach ihrem geistlichen Wesen.

bestimmungsrecht der Gemeinde nicht folgerichtig durchführt und seine eigenen Grundsätze durchbricht: wo die Pflicht gegen die Kirche selbst es fordert, tritt ihre Erscheinung in der autonomen Gemeinde in den Hintergrund vor jenen überpersönlichen Notwendigkeiten. Da ist es die einzige Forderung, daß geholfen wird, ob durch oder ohne oder gar wider die Gemeinde. Hier ist die obrigkeitliche Initiative durch die Sache gefordert. So werden durch diese Fassung des Kirchenbegriffes beide Klippen umgangen: Luthers Kirche als reine Genossenschaft zu fassen oder Luther zum Vater des Staatskirchentums zu machen. Wenn also Luthers Landeskirchen als widerspruchsvolle Gebilde entstehen, ist der äußere Grund der, daß seine Gemeinden nicht fähig waren, ihre genossenschaftliche Selbstverwaltung durchzuführen, und der innere der, daß es für Luther nicht unbedingte Notwendigkeit war, diese Selbständigkeit der Gemeinden zur Verwirklichung seiner geistlichen Kirche zu fordern. Diese Haltung rechnete zu wenig mit den Erfordernissen einer festen kirchlichen Organisation, wie uns oft genug gesagt ist. Aber sie wurzelte vielleicht weniger in Luthers Unfähigkeit auf diesem Gebiet als in sehr tiefgehenden religiösen Grundlagen seines Begriffes von der Kirche.

Es hat sich uns gezeigt, daß Luther das feste Gebilde des römischen Kirchengedankens zerbrach. Er nahm die transzendenten Bestandteile heraus und versetzte sie zurück in die religiöse Welt, der die Kirchenidee entstammt — das einzig Denkbare, wenn man mit der Vergeistigung der Religion ernst macht. Was übrig blieb, die sichtbare Gemeinschaft in Kult, Ethik, verfaßter Kirche, wurde zur Erscheinung der Kirche im Fleische, d. h. in einer inadäquaten Form. Aus dem notwendigen Übergang der Kirche in diese Erscheinung und aus der Diskordanz zwischen beiden entstehen die unlösbaren Probleme im Kirchengedanken Luthers.

Nur darf bei einer nicht begrifflichen, sondern sachlich-geschichtlichen Würdigung gerade dieses Ideenkomplexes eins nicht übersehen werden. Luther ist in seiner Gedankenbildung fast bis zum letzten Werk seiner Feder antithetisch bestimmt gewesen — in höchstem Maße auf dem hier behandelten Gebiete. Er ist ein typischer Übergangs- und Durchbruchsmensch. Darum hat sich in ihm manche Form religiösen Denkens, mancher Wert erhalten,

der in der Aussprache geradezu zu kurz gekommen ist und doch dem Ganzen Färbung oder Rahmen gab, Dinge, auf welche im Vorstehenden häufig hingewiesen ist, welche dann schon die Generation nach Luther nicht mehr so mitbrachte, und deren Fehlen das Ganze veränderte. Wir stoßen auf ein mehrfach zu beobachtendes, nicht unwichtiges Schema der Geistesgeschichte: die Veränderungen geistiger Gebilde, welche entstehen durch Verblassen der Hintergründe, vor denen sie ursprünglich standen. Es liegt gewiß eine Tragik darin, daß das von der Persönlichkeit eines genialen Menschen erfüllte und zusammengehaltene Ganze eigentlich nur einen Augenblick der Geschichte hindurch lebt. Und es ist begreiflich, daß die Nachkommen das Verfliegende zu erhalten suchen durch Einfügungen von Ersatzstücken, sei es moralistischer oder gesetzlicher oder anderer Art. Aber doch bekommt das Ganze seinen Halt nur aus dem Geiste, der es hervorbrachte. Das heißt für den Kirchengedanken, daß es nur dann möglich ist, die Kirche im Fleisch in ihrem ganzen Umkreis lebensfähig zu machen, wenn es gelingt, diese Erscheinung in jedem Stück mit der Kirche im Geist in Verbindung zu bringen.

Melanchthons Anschauung über das Recht des Widerstandes gegen die Staatsgewalt

Von **Dr. phil. Hans Lüthje,** Marburg

Die Anschauung Melanchthons über das Recht des Widerstandes gegen die Staatsgewalt ist keine einheitliche gewesen; sie ist im Laufe seiner Lebenserfahrungen Wandlungen unterzogen worden. Seine Äußerungen darüber, die uns in einer großen Zahl von Dokumenten — Lehrschriften, Gutachten, Briefen — vorliegen, weichen in wichtigen Punkten voneinander ab. Immerhin lassen sich, wie die ältere Forschung[1] durchweg mit Recht hervorgehoben hat[2], zwei Perioden deutlich voneinander unterscheiden: in der ersten erkennt Melanchthon nur das Recht des leidenden (passiven) Widerstandes gegen die Obrigkeit an; in der zweiten hält er in einigen Fällen auch tätlichen (aktiven) Widerstand für erlaubt. Die Zäsur fällt in das Jahr 1530, in die Zeit nach dem Augsburger Reichstag, wennschon, wie gezeigt werden wird, sich diese Wandlung früher vorbereitet hat. Ich behandle also in einem ersten Teil Melanchthons Anschauung über das Widerstandsrecht bis zum Jahre 1530.

---

[1]) Abkürzungen: CR. = Corpus Reformatorum, ed. Carolus Gottlieb Bretschneider I—XXVIII. Halle 1834ff. — Hortleder = Hortleder, Handlungen und Ausschreiben von Rechtmäßigkeit und Verlauf des Teutschen Kriegs Kaiser Karl V. wider die Schmalkaldischen Bundesobersten, II. Bd., Frankfurt 1617/18. — de Wette = de Wette, Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken. Berlin 1825—1828. — Ferner sind mit dem Namen des Verfassers zitiert: Albert Hänel, Melanchthon der Jurist (Z. f. Rechtsgesch. VIII, 1869); Georg Ellinger, Philipp Melanchthon. Berlin 1902; Ludwig Cardauns, Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volks gegen die rechtmäßige Obrigkeit im Luthertum und im Calvinismus des 16. Jahrhunderts. Diss. Bonn 1903; Karl Müller, Luthers Äußerungen über das Recht des bewaffneten Widerstandes gegen den Kaiser (Sitz.-Ber. der Kgl. bayer. Akad. d. Wissenschaften, philos.-philolog. u. histor. Klasse, Jahrgang 1915); Walter Sohm, Die Soziallehren Melanchthons (Hist. Zeitschrift, 3. Folge, 19. Bd., Heft 1, 1915); Wilhelm Dilthey, Melanchthon und die erste Ausbildung des natürlichen Systems in Deutschland (Ges. Schriften II. Berlin und Leipzig 1921).

[2]) Siehe besonders Hänel, S. 265ff., und Cardauns, S. 6ff., auch Ellinger, S. 306, und Dilthey, S. 197.

I. Melanchthons Anschauung bis zum Jahre 1530

In dem schönen iudicium vom „Unterschied zwischen weltlicher und christlicher Fromkeit“[1] vom Jahre 1521, gleich ausgezeichnet durch Knappheit und Schlichtheit der Gedanken, äußert sich der junge Melanchthon folgendermaßen:

„Äußerliche Fromkeit ist gar gefaßt zum Ersten in die Gewalt, welche die Schrift das Schwert nennt; und wie uns Gott dem Schwert unterworfen hat, also fordert er auch äußerlich Zucht und Sitten, welche weltliche Obrigkeit Frieden zu erhalten einsetzt. Und ist man weltlicher Obrigkeit Gehorsam schuldig, sofern sie nichts wider Gott gebeut zu thun, ob sie schon sonst mit Gewalt führt; denn Christus sagt: wer dich dringt eine Meile zu gehen, mit dem gehe zwo“[2].

Dies ist, soviel ich sehe, die erste Äußerung Melanchthons über unseren Gegenstand, und sie beleuchtet vorzüglich den Standpunkt, den er in dieser Frage in den ersten Jahren in Wittenberg einzunehmen geneigt war, und seine Denkungsart in dieser Zeit. Schon in dieser Schrift zeigt sich ohne Zweifel eine gewisse Achtung der Obrigkeit als der Erhalterin des Friedens und der öffentlichen Ordnung, aber Melanchthon steht ihr noch unbefangen, fast mit großmütiger Duldung[3] gegenüber. Noch lastete nicht auf ihm die furchtbare Erfahrung des Bauernkrieges, noch bedrückte ihn nicht die hochpolitische Frage des Widerstandsrechtes der Fürsten gegen den Kaiser. Über seinem Leben lag der Glanz der jungen Freundschaft mit Luther, des Kampfesmuts und der Siegeszuversicht der ersten Reformationsjahre. Die Überzeugung, der Welt eine neue, befreiende Botschaft zu sagen zu haben, das beglückende Bewußtsein, in vorderster Reihe für die Wahrheit zu kämpfen, ja das Gefühl der Übereinstimmung mit dem Evangelium riß ihn fort und gab seinem Leben und Denken einen höheren Schwung. Daß man auch der Obrigkeit nicht weichen dürfe, wenn sie sich der jetzt entfachten Bewegung in den Weg stellen sollte, daß hier die Grenze des Gehorsams

1) CR. I, S. 523 ff. 2) Ibid. S. 526.
3) Der Ausdruck „Verachtung“, den Sohm gelegentlich wählt (S. 67. 68), scheint mir doch zu stark zu sein.

sei, den man ihr sonst schulde, war für ihn gewiß. Dieser Gesinnung hat er auch in dem erwähnten iudicium Ausdruck verschafft. Freilich, nicht ein Widerstreben mit Gewalt sollte es sein, sondern (wie es dem Christen zukommt) mit Dulden und Leiden:

„Wenn nun aber Prediger kommen und geben vor, göttliche Fromkeit stand in Fasten oder solchen Sachen, oder weltliche Obrigkeit fordert solches, als wären es Stücke, davon die Christlichkeit stand, soll man hie widerstreben und bekennen, was christliche Fromkeit ist, und unser Leben darob lassen; denn wir sollen uns nicht mit Gewalt wehren"[1].

Also: gutwilliger Gehorsam gegen die Obrigkeit; Widerstand, wenn sie etwas verlangt, was gegen Gottes Gebot verstößt; aber kein tätlicher, sondern leidender Widerstand, das ist der Standpunkt, den wir Melanchthon zu Beginn seiner Laufbahn einnehmen sehen. Genau so urteilt er in der im selben Jahr erschienenen berühmten ersten Ausgabe der „Grundbegriffe": 'Si imperarint [principes] quod est ex utilitate publica, obtemperandum est' ... 'si quod contra deum imperarint[2], non esse obtemperandum' ...[3]. Den Fall, daß die weltlichen Herrscher gewalttätig vorgehen, erörtert er etwas ausführlicher: 'postremo, si quid imperent tyrannice, hic quoque ferendus est magistratus, propter caritatem, ubi sine publico motu, sine seditione nihil mutari potest [Matth. 5, 39]. Quod si citra scandalum, citra publicum motum elabi possis, elabere, ut si coniectus sis in carcerem nihil mali meritus, et effringere possis, sine publico motu, nihil vetat fugere'. Bemerkenswert ist, daß auch für die Duldung des Unrechts von seiten der Obrigkeit die christliche Liebe[4] und Rücksicht auf den Frieden der maßgebende Grund ist, nicht etwa der göttliche Ursprung der Obrigkeit. Bald aber trat bei Melanchthon eine Verschiebung der Motivation ein, unzweifelhaft unter der Einwirkung der Wittenberger Unruhen und von Luthers Schrift „Von weltlicher Obrig-

1) CR. I, S. 526 unten.

2) Dazu auch S. 225/26, CR. XXI, wo als Beispiel für berechtigtes Widerstreben der Prophet Daniel angeführt wird und sich die Aufforderung findet: nec nos pareamus impiis principibus damnantibus Evangelium hoc tempore.

3) CR. XXI, S. 223 ff.

4) Sie ist auch der maßgebende Grund für die Gehorsamspflicht gegen die Obrigkeit. So legt Melanchthon hier das Wort des Paulus aus: propter conscientiam oboediendum esse. 'Nam caritas nos obstringit, ad omnia onera civilia'

keit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei" (Anfang 1523). Die ersten Anzeichen davon finden sich in den 'Themata Philippi Melanthonis de duplici iustitia regiminique corporali et spirituali'[1], die den Neudrucken der „Grundbegriffe" vom Jahre 1523 und 1525 beigefügt wurden. Dort findet sich der Satz: 'Legitima ordinatio, quia ex Deo est, non potest, nisi Deo iubente, violari.' Hier wird auch zum ersten Male die Möglichkeit des tätlichen Widerstandes ins Auge gefaßt; aber es gibt nur einen Fall, in dem er berechtigt, ja sogar Pflicht ist: bei ausdrücklichem Befehl Gottes[2]. Doch hat das praktisch keine Bedeutung für Melanchthon und kann deshalb für unsere Erörterung außer Betracht bleiben: anderswo als in der Überlieferung des Alten Testamentes war dieser Fall für Melanchthon nicht gegeben[3].

Inzwischen war nun aber die Frage an ihn herangetreten, deren Beantwortung später der grundsätzlichen Nichtanerkennung des tätlichen Widerstandes gegen die Obrigkeit den entscheidenden Stoß versetzte: die Wittenberger Theologen waren Anfang Februar 1523 aufgefordert worden, der sächsischen Regierung Gutachten darüber einzureichen, ob ein Fürst seine Untertanen um des Glaubens willen mit Krieg schützen möge. Gemäß seiner ganzen bisherigen Auffassung verneint Melanchthon diese Frage: „Nun hat je unser Volk keinen Befehl, sich zu verteidigen, sondern, die Christen sind, müssen ihr Leben hingeben für das Evangelium und dürfen sich nicht von anderen verteidigen lassen wollen"[4]. Luther gibt in seiner Antwort der Frage die Wendung, unter der sie von nun an am meisten die Gemüter beschäftigen sollte: ob der Fürst dem Kaiser als seiner rechtmäßigen Obrigkeit Widerstand leisten dürfe?[5] Darauf ist Melanchthon in seinem ersten Gutachten nicht eingegangen, sondern er lehnt

1) CR. XXI, S. 227 ff.

2) Daher: non peccavit Jehu, cum adversus regem arma cepit, quod id fecerit aperta vocatione Divina coactus.

3) Ich nehme daher diesen Fall im folgenden nicht jedesmal aus.

4) CR. I, S. 600 ff. Daß die lateinische Fassung die ursprüngliche ist, hat Enders (Dr. M. Luthers Briefwechsel, Calw und Stuttgart 1884 ff., IV, S. 81) gegen Bretschneider mit Recht hervorgehoben. Die deutsche Fassung ist eine Übersetzung im geblümten Stil [z. B. bello: mit Schwert und Krieg, populum non velle = daß der Untertanen Meinung und Gemüt nicht ist, usw.], den Melanchthon in seinen deutschen Schriften nicht anwendet.

5) Enders VI, S. 76 ff.

im allgemeinen einen Krieg um des Glaubens willen ab. Dieses iudicium enthält die im Hinblick auf die späteren Anschauungen seines Verfassers ganz einzigartigen Worte: '... principi nullum licet suscipere bellum nisi consentiente populo, a quo accepit imperium. Non enim licet quibusvis oneribus onerare populum'[1]. Solch ein Wort findet sich bei Melanchthon nicht wieder. — Dieses Gutachten bezeichnet den Höhepunkt und — Endpunkt derjenigen Periode im Leben Melanchthons, in der die Worte der Bergpredigt einen beherrschenden Einfluß auf sein Denken in der Frage des Widerstandsrechts ausübten[2]. Die Erschütterung seiner bisherigen Ansichten knüpft gerade an dieses Gutachten an.

Er weist zum Schluß eine Entscheidung in dieser Frage von sich ab (sed hoc propono excutiendum aliis: ipse mihi tantum non sumo, ut definiam causam bellorum). Konnte sich aber der sächsische Hof mit dieser Antwort, die sich zudem auffallend von den Antworten der übrigen Theologen unterschied[3], zufrieden geben? Das war ganz undenkbar. Eine Frage konnte der Hof Melanchthon entgegenhalten, auf sie schien es nur eine Antwort zu geben, sie hat auch ein Schwanken in die Ansichten Melanchthons gebracht: „Was aber, wenn die Untertanen von der Obrigkeit Schutz verlangen? Soll sie ruhig mitansehen, wie ihre Untertanen vergewaltigt werden?“ Seine Antwort auf diese Frage oder vielmehr der Entwurf[4] einer Antwort liegt uns in dem im Corpus Reformatorum auf das iudicium folgenden Schriftstück vor. 'Christianus debet pati iniuriam', so fängt es an. Das ist und bleibt der Ausgangspunkt Melanchthons. Dann fährt er fort: Ob er nun aber sonst jemanden verteidigen soll, das mögen Liebe und Eifer (ernstes Streben, zelus) entscheiden. 'Non hic sedeo in cordibus hominum, ut praescribam regulam.' Wieder lehnt Melanchthon die Entscheidung ab, fast unwillig. Aber die

1) Dagegen z. B. CR. XX, S. 655: „es wer von nötten, das ein solch wild ungezogen volck, als teutschen sind, noch weniger freyheyt hette, dann es hat. Joseph hatt Ägypten hart beschwert, das dem volck der zam nicht zu weyt gelassen wurde usw. (1525).

2) Sie erscheinen in dieser Zeit als Belege seiner Ansichten, später als zuwiderlegende Einwände, als nur in beschränktem Umfange geltende Gebote.

3) Enders, Briefwechsel IV, S. 77, 78 und 80. Amsdorf und Bugenhagen bejahen die Frage auf jeden Fall, Luther wenigstens für den Fall eines Konflikts mit gleichstehenden Fürsten.

4) CR. I, S. 602.

Frage läßt ihn nicht los. Nach vielen Abschweifungen kehrt er zu ihr zurück: Ich wiederhole, da du die Frage um das Recht stellst: Christen kommt es zu, zu leiden. Freilich, alle sind nicht so vollkommen; wie in anderen Dingen fehlen sie auch hierin. Vielleicht kann auch einmal ein gottloser Feind durch einen Christen zugrunde gehen, durch Gottes Ratschluß — endlich ringt sich ihm das Wort los: 'princeps tamen non debet sustinere, ut innocentibus vis inferatur'. Damit schließt das Gutachten[1]. Damit hat Melanchthon den ersten Schritt auf dem Wege getan, der ihn in bestimmten Fällen zur Anerkennung des Rechts auch des tätlichen Widerstandes gegen die Staatsgewalt geführt hat. Denn sollte der Beschützer unschuldig Bedrängter etwa vor der rechtmäßigen Obrigkeit Halt machen? Gab es nicht Fälle, in denen das Unrecht so empörend und offensichtlich, die Gewalttat so verrucht war, daß es Recht, ja sogar Pflicht wurde, sich dem Übeltäter, selbst wenn es die rechtmäßige Obrigkeit sein sollte, mit allen Mitteln, selbst mit Gewalt, zu widersetzen? War diesem Gedanken einmal stattgegeben, so war ihm schwer zu widerstehen.

Einen weiteren, den entscheidenden Schritt zur Anerkennung des Rechts des tätlichen Widerstandes tat Melanchthon im folgenden Jahre. Im April 1524 hatte er in Eisenach eine Unterredung mit dem radikalen Theologen Jakob Strauß. Er berichtet darüber nach Wittenberg[2]: 'Postea disputatum est de lege Christi, ubi ego multis verbis adfirmavi, non oportere nos secundum legem Christi res politicas judicare, quia evangelium permittit nobis libertatem utendi legibus civilibus vel Romanis vel aliis, prout pax publica postularet, Rom. 13 et Actor. 15. Haec inter nos tractata sunt Isenachi, neque dubito, quin recte iudicarim.' Die letzte Beteuerung macht es wahrscheinlich, daß diese Auffassung, daß das Evangelium uns in der Beurteilung politischer Angelegenheiten freie Hand lasse und grundsätzlich gegen die bestehenden Gesetze und Ordnungen nichts einzuwenden habe, noch nicht lange Melanchthons Auffassung gewesen sei und ihm nicht schon immer festgestanden habe. Jedenfalls war für ihn jetzt die Möglichkeit

1) Die Sammlung von Beispielen, die im CR. I, S. 603, folgt, findet sich nur in einem Cod. und ist vielleicht ein späterer Zusatz.

2) An Spalatin oder Luther CR. I, S. 655 ff., oder Enders IV, S. 325 f.

gegeben, die Frage des Widerstandsrechts von anderem Standpunkt aus als bisher, auf neuer Grundlage zu erörtern. Ja er konnte auf diesem Wege auch zur Anerkennung des Rechts des tätlichen Widerstandes gelangen — falls die bestehenden Gesetze es zugaben. Daß die Entwicklung später wirklich diesen Lauf genommen hat, wird von uns gezeigt werden. Was in Melanchthon in diesen Jahren vor sich gegangen ist, ist eine allmähliche Loslösung von dem Eindruck der Gebote der Bergpredigt. Einmal beirrt durch ihr scheinbares Versagen in der ihm Anfang 1523 vorgelegten Frage, wurde er auch durch das immer enger werdende Bündnis zwischen Reformation und Territorialfürstentum und die Opposition zu den Schwarmgeistern, die die rücksichtslose Durchführung biblischer Forderungen für die Gegenwart auf ihr Programm geschrieben hatten, weiter von ihnen abgedrängt. Da er jetzt genötigt war, sich über seine politischen Anschauungen Rechenschaft abzulegen und über sie zur Klarheit zu gelangen, befestigte sich in ihm immer mehr die unter dem Eindruck von Luthers politischen Schriften[1] gewonnene Überzeugung, daß das Evangelium sich von jeder Einmischung in weltliche Angelegenheiten fernhalte und weder für noch gegen irgendwelche Gesetze und politischen Ordnungen Partei ergreife. Dieser Gedanke ist weiter ausgeführt in den beiden Briefen an Spalatin vom 10. April 1525: 'licet uti gladio, id est iurisdictione gentium'[2] und: 'rationi humanae commisit Christus ordinationes politicas'[3], und in der um dieselbe Zeit ausgearbeiteten declamatio de legibus[4], einer begeisterten Lobrede auf die Gesetze, besonders das römische Recht: 'ius faciunt nobis sacrae literae, vel gentilibus vel mosaicis legibus in prophanis rebus iudicandis uti'[5]. Stark treten in dieser Rede die in den ersten Jahren der Reformation zurückgedrängten humanistischen Tendenzen Melanchthons hervor, denen wir beiläufig auch in der S. 517, Anm. 1, erwähnten Beispielsammlung — die Beispiele stammen fast alle aus der antiken Geschichte — begegnet sind. Im übrigen macht sich hier schon der Einfluß des Bauernkriegs bemerkbar.

1) Kenntnis dieser Schriften ausdrücklich bezeugt CR. I, S. 731, in dem Brief an Spalatin.
2) CR. I, S. 731 unten.
3) Ibid. S. 733, die 6. γνώμη.
4) CR. XI, S. 66 ff.
5) Ibid. S. 68 unten.

Wir sahen bisher Melanchthon auf dem Wege, politische Angelegenheiten unter Ausschaltung des Evangeliums zu betrachten und bei ihrer Beurteilung allein vernünftige Erwägungen maßgebend sein zu lassen. Ohne Zweifel hätte er auf diesem Wege auch zur Anerkennung des Rechtes des tätlichen Widerstandes gegen die Staatsgewalt in dem einen oder anderen Falle gelangen können. Diese Entwicklung wurde aber jäh unterbrochen durch das Erlebnis des Bauernkrieges. Unter dem unmittelbaren Eindruck dieser Katastrophe sah sich Melanchthon dazu veranlaßt, die Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit unter Heranziehung der Heiligen Schrift mit äußerster Schärfe zu betonen und die Meinung von dem Recht des tätlichen Widerstandes in einer so schroffen Weise zu bekämpfen, die es ihm auch in allen anderen Fällen als dem vorliegenden fast unmöglich machen, auf jeden Fall aber außerordentlich erschweren mußte, dies Recht zuzugestehen. „Nu ist da Gottes bevel, als wol als wenn er es jedem insondern hett bevollen durch ein Engel vom hymel, der oberkeyt nicht zu widder stehn"[1]. Das ist der Ton der Confutatio articulorum rusticanorum, die er im Mai 1525 für den Kurfürsten Ludwig V. von der Pfalz auf dessen Aufforderung schrieb und bald darauf als besondere Schrift veröffentlichte. „Unrecht ists auffrur anrichten, wenn schon die artickel alle recht weren, sondern man solt der oberkeyt weychen"[2]. „Das Evangelium gebeut unrecht zu leyden"[3]. „Gott fordert solchen gehorsam und wil verdammen die so ungehorsam seyn"[4]. „Sprichstu, wie aber wenn sie mich zu hart, oder unbilliglich beschweren, Antwort, ob schon eyn Fürst unrecht thuet, und schindet und schabt dich, dennoch ists nicht recht auffrühr anrichten. ... Gott will nicht haben, das frevel für werde genommen wider Oberkeyt"[5]. Immer wieder wird betont, daß man wider das Evangelium handelt, wenn man sich gegen die Obrigkeit auflehnt. Ausgenommen werden nur zwei Fälle: „ohn alleyn, so die oberkeit gebötte widder Gott zu tun"[6] und: „es sey denn, das er (Gott) sonderlich eynem gebiete widder die oberkeit zu handeln, wie er Mose, oder Jehu gebott, da gab er zeychen und zeugnis ..."[7], aber nur nebenher,

1) CR. XX, S. 647. 2) Ibid. S. 658. 3) Ibid. S. 658.
4) Ibid. S. 647. 5) Ibid. S. 649. 6) Ibid. S. 646. 7) Ibid. S. 647.

sie werden in einem Nebensatz abgetan und verschwinden gänzlich hinter den zahlreichen und ausführlichen Stellen, an denen Melanchthon allein die strikte Unterwerfung und Ehrerbietung als mit dem Evangelium vereinbar erklärt und allen Widerstand gegen die von Gott eingesetzte Staatsgewalt als gegen Gottes Gebot verstoßend verdammt. Der Gedanke an den göttlichen Ursprung der Obrigkeit ist es vor allem, den er mit Leidenschaft in den Vordergrund stellt und bis in alle seine Konsequenzen verfolgt. Wie bei Luther[1] war dieser Gedanke bei ihm zuerst nicht stark hervorgetreten; noch in der ersten Ausgabe der „Grundbegriffe" ist nur von einer Billigung der Obrigkeit durch Paulus[2] die Rede. Erst später (S. 314) nach dem Erscheinen von Luthers Schrift „Von weltlicher Obrigkeit ...", unter dem Eindruck der schweren die Reformation begleitenden Unruhen, wird der göttliche Ursprung der Obrigkeit auch von ihm betont. Jetzt wird er den aufständischen Bauern gegenüber mit aller Schärfe geltend gemacht, und die strengste Gewissenspflicht daraus abgeleitet, der Obrigkeit gehorsam zu sein. „Paulus bindet die conscientz"![3] Hinter dieser Betonung des Gehorsams als Gewissenspflicht mußte natürlich der Gedanke auch des leidenden, geschweige denn tätlichen Widerstandes gegen die Obrigkeit gänzlich zurücktreten. Mit „doktrinärer Härte"[4] wird allein die Lehre vom leidenden Gehorsam durchgeführt. Es mußte schon ein außerordentlicher Fall eintreten, wenn Melanchthon zu einer Änderung dieser Lehre und zur Anerkennung des Rechts des tätlichen Widerstandes bewogen werden sollte. Vorerst erhielt sich diese Lehre von der Pflicht des leidenden Gehorsams bei den Reformatoren jahrelang unverändert.

In ihrem Sinne wurde von ihnen zuerst auch die Frage entschieden, die in der Folgezeit immer dringender eine Antwort heischte: ob die protestantischen Fürsten nach den Lehren des neu gewonnenen Evangeliums berechtigt seien, einem etwaigen gewaltsamen Vorgehen des Kaisers als des Verfechters der Ansprüche

---

1) Z. B. vgl. die von Cardauns, S. 3, zitierte Äußerung Luthers aus dem Jahre 1520: „weltlich gewalt ist gar ein gering ding für got usw.".

2) CR. XXI, S. 223: Hunc [civilem magistratum] probat Paulus Roma. XIII.

3) CR. XX, S. 647. 4) Ellinger, S. 212.

der alten Kirche bewaffneten Widerstand entgegenzusetzen. Seitdem ein Teil der deutschen Territorialfürsten sich offen der Reformation angeschlossen hatte, war die Frage oft erörtert worden; nach der Speyerer Protestation (1529) rückte sie in ihr kritisches Stadium. Die Aussicht einer friedlichen Verständigung zwischen dem Kaiser und den protestantischen Fürsten schien in immer weitere Ferne zu rücken, und die Gefahr einer gewaltsamen Auseinandersetzung zwischen den beiden Parteien wurde immer drohender. Die bisherige Diskussion hatte sich hauptsächlich zwischen dem Landgrafen Philipp von Hessen und den Süddeutschen abgespielt[1], Melanchthon war ziemlich unberührt davon geblieben. Nach der Speyerer Protestation wurde die Entscheidung der Wittenberger Reformatoren gefordert. Melanchthons Antwort liegt in dem Gutachten vom März 1530[2] vor. Sie lautet verneinend. 'Concludo igitur, quod non liceat arma capere contra imperatorem, vim iniustam inferentem.' Seiner ganzen bisherigen Auffassung gemäß konnte er, wie Luther[3], zu keiner anderen Anwort gelangen, sobald einmal die Frage dahin zugespitzt war, ob es erlaubt sei, dem Kaiser als der rechtmäßigen Obrigkeit zu widerstehen. Wollte er der Lehre von der Pflicht des leidenden Gehorsams, die er 1525 mit solcher Leidenschaft vertreten hatte, treu bleiben, dann mußte er so antworten. Aber auch politische Erwägungen — das darf nicht unberücksichtigt bleiben — legten ihm in diesem Augenblick diese Antwort nahe. Die Möglichkeiten eines friedlichen Ausgleichs waren noch nicht erschöpft. Selten war Melanchthon so gestimmt, daß er auch vor dem Kriege um des Glaubens willen nicht zurückschreckte[4]; meistens beherrschte ihn eine heiße Liebe zum Frieden, und oft verzehrte ihn später die Angst, daß irgend etwas unterlassen würde, was den Frieden erhalten könnte. Schon im Jahre 1528 hatte er den Kurfürsten Johann flehentlich gebeten, den Frieden zu erhalten und

1) Cf. v. Schubert, Zeitschr. f. Kirchengesch. 1908, S. 323ff.
2) CR. II, S. 20ff.
3) Das Gutachten Luthers vom 6. März de Wette III, S. 560ff.: „Nach der Schrift will sichs in keinem Weg ziemen, daß sich jemand, wer ein Christ sein will, wider seine Oberkeit setze, Gott gebe, sie thue Recht oder Unrecht usw."
4) So in dem iudicium de iure reformandi CR. I, S. 763ff. (Ende 1525), wo er das Wort zitiert: Ich bin nicht kommen, Frieden zu senden, sondern das Schwert.

nichts gegen die von Gott eingesetzte Obrigkeit zu unternehmen[1]. Jetzt brannte in ihm der Wunsch, die äußersten Anstrengungen zu machen, um den Frieden mit dem Kaiser wiederherzustellen. Deshalb galt es für ihn, alles zu vermeiden, was einerseits bei der Gegenpartei Anstoß erwecken, andererseits die unnachgiebige Partei im eigenen Lager in ihrer Haltung bestärken konnte. Durch den freundlichen Ton des Ausschreibens zu dem Reichstag von Augsburg war er von der höchsten Hoffnung auf eine Einigung erfüllt, und der Gedanke eines Bruches mit dem Kaiser war ihm, dem humanistischen Patrioten[2], dem das Idealbild eines glänzenden, machtvollen Kaisertums vorschwebte, schmerzlich und verhaßt. Aus allen diesen Gründen also stellte Melanchthon seine ganze dialektische Fähigkeit in den Dienst der Aufgabe, die Unerlaubtheit des Widerstandes gegen den Kaiser zu erweisen. Rücksichtslos wird ein Einwand der Juristen[3] nach dem anderen abgewiesen. Zunächst wird ein scharfer Trennungsstrich zwischen leidendem Widerstand (non oboedire), der geboten sei, und tätlichem Widerstand (vi resistere), der zu verwerfen sei, gezogen. Dann wird dem Satz des Naturrechts, daß man Gewalt mit Gewalt abwehren dürfe, der Satz des göttlichen Rechts gegenübergestellt, daß man der Obrigkeit nicht widerstehen dürfe: 'Sed monent doctores: ratio naturalis: vim vi repellere licet ... sed illa ratio pugnat cum iure divino. Dei mandatum est, non resistere potestati et malos magistratus tolerare.' Dies ist eine denkwürdige Stelle in den Werken Melanchthons, später decken sich göttliches Recht[4] und Naturrecht[5] vollkommen. Auch der dritte Einwand

1) Anläßlich des Packschen Handels, CR. I, S. 979 f., ferner auch die Schreiben von Luther und Melanchthon Juni 1528, de Wette III, S. 332 ff., endlich das Bekenntnis an Erasmus aus demselben Jahre, CR. I, S. 947: 'mihi nihil erit antiquius publica pace' etc.

2) Cf. die Äußerung in dem Brief an Kämmerer vom 5. Februar 1534, CR. II, S. 703: 'fertur, ut metuo, res κατὰ ῥοῦν ad Imperii dissipationem, quod cum cogito, nuncquam autem non cogito, incredibili dolore afficior'.

3) Die sächsischen Juristen traten seit 1529 entschieden für den Widerstand ein.

4) Göttliches Recht ist für M. das in der Heiligen Schrift geoffenbarte Recht; cf. CR. XXI, S. 120: Divinae leges sunt, quae per scripturas canonicas a deo sancitae sunt (1521).

5) Unter Naturrecht versteht M. moralische Grundanschauungen, die allen Menschen gemeinsam sind, cf. ibid. S. 116/17: Est lex naturae sententia communis, cui omnes homines pariter adsentimur, atque adeo quam deus insculpsit cuiusque animo, ad formandos mores adcommodata.

der Juristen, daß man dem Kaiser nur unter der Bedingung Gehorsam zugesagt habe und schuldig sei, daß er seine Versprechungen halte, wird mit dem Hinweis auf das göttliche Gebot abgetan. Dann wird die Frage nicht nur unter dem Gesichtspunkt des göttlichen Rechts betrachtet, sondern auch vom Nützlichkeitsstandpunkt aus: 'in iis rebus non tantum spectandum est christiano quid liceat, sed etiam quid expediat'; im Falle eines Krieges würde es zu einer Änderung der Reichsverfassung kommen, daraus wieder unendliche Kriege entstehen, im Falle eines Sieges die Uneinigkeit im eigenen Lager zum Verhängnis werden. Auch auf diesem Wege gelangt Melanchthon zur Verwerfung des Widerstandes. Schließlich beschuldigt er Butzer und die Anhänger Zwinglis, die zum Widerstand auffordern, aufs heftigste: sie kümmerten sich weder um das Recht noch um das Evangelium. „Was soll man also tun? Ich antworte: ... Der Kaiser möge mit seinen Untertanen verfahren, wie es ihm gutdünke. Er möge, wenn er wolle, die kirchlichen Angelegenheiten regeln. Die das Evangelium bekennen wollen für sich (tamquam privati), mögen es tun und, wenn es nötig sein wird, Leiden ertragen“. Die Anschauung Melanchthons vom alleinigen Recht des leidenden Widerstandes gegen die Obrigkeit hat also auch in diesem Falle den Sieg behalten. Aber nicht nur als Theologe, sondern auch als Politiker[1] tritt uns Melanchthon hier entgegen. Diese Seite seiner Tätigkeit darf fortan nicht mehr außer acht gelassen werden. Aber abgesehen von allen politischen Überlegungen konnte er auch sonst zunächst kaum zu einer anderen Antwort gelangen, nachdem er die Pflicht des Gehorsams auch einer ungerechten Obrigkeit gegenüber vorher so stark betont und das Recht des tätlichen Widerstandes so radikal abgelehnt hatte. War der Kaiser die rechtmäßige Obrigkeit der Fürsten, woran nicht zu zweifeln war, so durften sie sich ihm nicht widersetzen.

In einem zweiten Teil wird nun zu zeigen sein, wie sich Melanchthons Anschauung über das Widerstandsrecht gegen die Staats-

---

[1]) Seine politische Grundüberzeugung kommt sehr schön in dem Brief an Silberborner vom Oktober 1530, CR. II, S. 430ff., zum Ausdruck: 'Quoties autem memoria repeto veteres motus Rerumpublicarum et Ecclesiae et exitus colligo, reperio plerosque feliciter ratione sedatos esse et aequitate Principum. Ac vix unquam violenta consilia profuisse animadverto'.

gewalt gewandelt hat, gerade im Anschluß an diese Frage, wie er doch noch zu einer beschränkten Anerkennung des Rechts des tätlichen Widerstandes gekommen ist. Vorher werfen wir noch einen Blick auf die Gestaltung seiner Theorie in dem ebenfalls im Jahre 1530 erschienenen Aristoteles-Kommentar [1]. Auch hier gelangt er zu einer völligen Verwerfung der tätlichen Widerstandes gegen die Staatsgewalt. Nachdem er in dem Abschnitt 'de variis regum specibus' den Unterschied zwischen absoluter und konstitutioneller Monarchie klargelegt hat, kommt er auf die Frage des Tyrannenmordes zu sprechen. „Hier werden die wichtigen Fragen behandelt, ob eine Privatperson das Recht habe, Tyrannen zu ermorden, und ferner, ob sie das Recht habe, eine ihr vom Herrscher gegen seine eigenen Gesetze zugefügte Gewalttat tätlich abzuwehren, da der Untergebene ihm nur soweit verpflichtet zu sein scheint, als er sich an die Gesetze hält.“ [2] Von Aristoteles' Meinung hören wir nichts, dagegen fährt Melanchthon fort: „Dem Christen fällt die Antwort leicht. Denn das Evangelium verbietet jede Privatrache. ... Deshalb darf ein Christ einen Herrscher, und sei er noch so tyrannisch (quantumvis tyrannum), nicht töten. Außerdem ist er dem Herrscher nicht nur durch das zwischen ihnen errichtete Vertragsverhältnis ... verpflichtet, sondern muß sich auch wegen des Gebotes Gottes unterwerfen, das auch schlechte Obrigkeiten zu ehren befiehlt und Privatpersonen verbietet, gewaltsam etwas gegen die Obrigkeiten zu unternehmen. Es ist für den Christen das Sicherste, sich hiernach zu richten.“ Dann wird auch hier zwischen tätlichem und leidendem Widerstand unterschieden, und der Standpunkt des Evangeliums dahin zusammengefaßt, daß es den tätlichen Widerstand verbietet, dagegen passiven Widerstand gegen die Obrigkeit in den Fällen befiehlt, wenn sie etwas Sündhaftes verlangt. Als Beispiele werden die Propheten und Apostel angeführt. In dem Schlußkapitel, das die Überschrift trägt: 'dominari potest magistratus, quamvis sit impius' [3], wird diese Anschauung nochmals bekräftigt und mit zahlreichen Bibelstellen, auch einem Vers des Euripides (*τὰς τῶν κρατούντων ἀμαθίας φέρειν χρεών*) belegt und der Meinung Ausdruck ver-

1) Commentarii in aliquot politicos libros Aristotelis. CR. XVI, S. 417ff.
2) Ibid. S. 440. 3) CR. XVI, S. 449ff.

liehen, daß Gott die schlimmen und schädlichen (malos et perniciosos) Obrigkeiten der Sünden des Volkes wegen schickt. „Durch solche Zitate sind die Herzen der Frommen gegen radikale Theorien (fanaticas opiniones) zu befestigen, daß sie auch schlechte Obrigkeiten ertragen."

II. Melanchthons Anschauung über das Widerstandsrecht von 1530 bis 1560

Der Augsburger Reichstag war beendet, der Versuch einer Einigung war fehlgeschlagen; ein starker Stimmungsumschlag im Lager der Protestanten trat ein. Hatte es im Frühjahr 1530 noch geschienen, als ob der Landgraf von Hessen mit seinem Eintreten für eine energische, aktive Politik unter den protestantischen Fürsten isoliert werden würde, so wurde das jetzt mit einem Schlage anders. Der Kurfürst von Sachsen setzte sich jetzt über die Bedenken der Wittenberger Theologen hinweg; er war entschlossen, sich einem bewaffneten Vorgehen des Kaisers, das zu erwarten stand, mit allen Mitteln zu widersetzen. In der Tat, sollte das Territorialfürstentum seine jahrhundertalte Politik und Tradition nun plötzlich aufgeben, auf alle bisher errungenen Erfolge verzichten, sein politisches Lebensprinzip verleugnen und sich dem Kaisertum kampflos unterwerfen? Hier kann mit einiger Variation die Frage wiederholt werden, die Hampe über Heinrich III. stellt: „Vertragen sich die Grundsätze christlicher Sittenlehre in dem Maße, wie Heinrich sie übte, noch mit den Forderungen einer erfolgreichen Staatskunst?"[1] Endlich auch, sollte man das Werk der Reformation, den neuen Glauben schutzlos dem Feinde preisgeben? Es war unmöglich. Aus dem Kampf der Theologen war ein Kampf der politischen Gewalten geworden. In diesem Kampf bedeutete aber das Wort der geistigen Führer der Reformation eine ungeheure Macht, ihr Einverständnis eine wesentliche Erleichterung, ihr Widerspruch ein schweres Hemmnis. Darum wurde sofort nach Beendigung des Reichstages von Augsburg der Versuch gemacht, die Reformatoren zu einer Revision ihrer Ansicht über das Recht des Widerstandes zu veranlassen.

[1]) Hampe, Deutsche Kaisergeschichte[5], Leipzig 1923, S. 19.

Die Hauptlast der Entscheidung hatte Luther zu tragen[1]. Ohne Organ für Spiel und Ehrgeiz der Politik[2], hätte er, wie Melanchthon, am liebsten ohne weitere Vorbereitung und Rüstung im Vertrauen auf die Gerechtigkeit seiner Sache und die göttliche Führung der Dinge dem weiteren Verlauf der Ereignisse entgegengesehen. Auch war er von der Richtigkeit seiner bisherigen Auffassung innerlich überzeugt und mochte nicht gerne davon abweichen. Es war schwer, ihn umzustimmen. Widerwillig, äußerst widerwillig, nach tagelangen Verhandlungen und heftigstem Widerstreben ließ er sich endlich zu dem Gutachten bewegen, daß sich das Widerstandsrecht „mit der Schrift" nicht anfechten lasse, falls die Rechtsgelehrten es aus dem bestehenden Recht nachweisen könnten (Ende Oktober 1530).[3] Er ließ den Dingen ihren Lauf. Die Entscheidung wurde den Juristen zugeschoben.

Mit dieser Neutralitätserklärung Luthers, die praktisch einer Einwilligung sehr nahe kam, war auch Melanchthons Stellungnahme entschieden: die Möglichkeit eines offenen und energischen Eintretens für seinen früheren Standpunkt war für ihn, nachdem der Führer der Reformation sich so entschieden hatte, nicht mehr gegeben. Aber er wurde schwer mit dieser, wie es ihm erscheinen mußte, Verleugnung seiner bisherigen Überzeugung fertig. Er sprach ungerne darüber. Nur in Briefen an seine vertrautesten Freunde erwähnt er die Angelegenheit. Am 12. November 1530 schreibt er an Veit Dietrich[4]: '*περὶ τῆς ζητήσεως, εἰ ἔξεστι ἀντιπολεμεῖν*, nolim te odiose rixari'. Dann geht er mit einem Scherzwort über die Sache hinweg: 'melius hoc post victoriam disputabitur'. Ausführlicher berichtet er am 1. Januar 1531 an Camerarius[5]: „Über die Frage, ob die Gegenwehr erlaubt ist, werden wir jetzt seltener befragt, und wir raten von den Rüstungen nicht mehr ab. Denn es können viele Fälle eintreten, in denen die Gegenwehr notwendig und gerecht ist. Erstens sind einige Men-

---

1) Hierüber vgl. die Ausführungen von Karl Müller in der S. 512, Anm. 1 zitierten Abhandlung.

2) Luther „genialen Blick für die großen Kräfte der politischen und kirchlichen Welt" zuzusprechen (Dilthey II, S. 166), erscheint mir verfehlt.

3) Der Text des denkwürdigen Gutachtens nach Luthers Orthographie bei Müller, S. 93 („uns ist ein Zetel furgetragen" usw.). Bei Hortleder II, II, 9 ist es ein Jahr zu spät datiert.

4) CR. II, S. 438. 5) Ibid. S. 469.

schen so verbrecherisch, daß sie eine ruchlose Tat planen und ins Werk setzen könnten, wenn sie wissen, daß die Unsern nicht gerüstet sind. Und dann, merkwürdig ist die Torheit der Menschen, so unerfahren und unwissend sind sie. Niemand wird mehr durch das Wort bewegt: Sorget nicht. . . . Ehe sie nicht sehen, daß hohe, starke Bollwerke sie sichern, sind sie nicht beruhigt. Bei solcher Schwäche der Geister würden wir vergeblich in dieser Frage unsere theologischen Argumente zur Geltung bringen." Erst am 15. Februar 1531, also ungefähr ein Vierteljahr nach den Torgauer Besprechungen meldet Melanchthon Camerarius das Zugeständnis Luthers[1]: „Über die Frage ist in langen Verhandlungen vereinbart worden, daß wir nicht hindern wollten, wenn es sich um Wiedereinführung[2] handelte; sollten aber einige dir bekannte Leute die Person der Fürsten anfassen wollen, daß sie dann von ihrem Rechte Gebrauch machen sollten, falls ihnen die Juristen ein Recht zuerkennen sollten." Dies sind die drei einzigen Briefe aus jener Zeit, in denen Melanchthon sich über die Frage des Widerstandsrechts, über die Frage äußert[3]. — So unangenehm nun auch Luther und Melanchthon das Nachgeben in dieser Frage gewesen sein mag, kann es dennoch für beide kein allzu schwerer Gewissenskampf gewesen sein. Es war ein Nachgeben vor einer Entwicklung, die sie nicht aufhalten konnten, die schließlich auch über sie hinweggegangen wäre. Ungleich den Führern der heutigen non-violence-Bewegung in Indien fehlte ihnen im damaligen Deutschland gänzlich der Boden für die Lehre des Widerstandes nur durch Leiden; weder bei den Fürsten noch letzten Endes auch bei den Massen war diese Gesinnung vorbereitet, oft fehlte überhaupt das Verständnis dafür. Wie sollte man Menschen aber zum Handeln bewegen aus einer Gesinnung heraus, die sie gar nicht hatten? Das war ja ein aussichtsloses Unternehmen. So geschah Melanchthons Nachgeben fast zwangsläufig. Dazu kam, daß auch die Argumente der Gegenpartei auf Melanchthon ihren

1) CR. S. 471. 2) scil. der kirchlichen Gebräuche.

3) Ich verweise dafür auf die Ausführungen Müllers a. a. O., S. 42—45. Er verwertet sie dazu, um über die Torgauer Besprechungen zur Klarheit zu gelangen. Der Brief an Veit Dietrich wird von ihm nicht herangezogen.

Eindruck nicht verfehlten. Der Brief an Camerarius vom 1. Januar 1531 schließt mit den bezeichnenden Worten: „Aber die ganze Angelegenheit und diese Sache, lieber Joachim, steht ganz für sich da, und jener Satz kann anscheinend je nach den Umständen anders aufgestellt werden" (sed tota res et haec causa, mi Joachime, singularis est, et θέσις ista recipere diversas περιστάσεις videtur). Immerhin darf die Vermutung ausgesprochen werden, daß Melanchthon an seiner früheren Auffassung länger festgehalten hätte, wenn Luther sich nicht eben anders entschieden hätte, da sie der von ihm erstrebten Politik so gelegen war: jetzt blieb ihm nichts anderes übrig, als Luthers Auffassung zu seiner eigenen zu machen. Dafür waren aber auch die Voraussetzungen gegeben (s. oben S. 518); hatte er doch die Anerkennung aller politischen Ordnungen und Gesetze durch Gott schon lange gelehrt. Auch in der Einleitung zum Aristoteles-Kommentar (s. S. 524) macht er Front gegen die Fanatiker, die die Staaten nach den Geboten des Evangeliums einrichten wollen[1], und erklärt, daß die Frage, welches die bestehenden Gesetze sein sollten, das Evangelium nicht mehr anginge als die Frage, welche Heilmittel man den Fieberkranken geben müsse[2]. Falls also die bestehenden Gesetze den Widerstand gegen den Kaiser zuließen, konnte er letzten Endes nichts dagegen einzuwenden haben (ob freilich der Beweis dafür von den Juristen erbracht worden sei, war noch die Frage; Luther äußert sich um dieselbe Zeit noch sehr skeptisch darüber)[3]. War so die Haltung Melanchthons in dieser Krise einmal fast zwangsläufig bedingt, dann aber auch durchaus motiviert, war sie ihm endlich noch dadurch erleichtert, daß er sich an das Beispiel Luthers klammern und an seiner gewaltigen Persönlichkeit Halt finden konnte, so fehlte dennoch viel, daß er sich darüber beruhigen konnte. Furchtbar quälte ihn die Angst davor, welches Ärgernis das Nachgeben der Reformatoren bei einem Teil der Anhänger der Reformation erregen könnte, wie es auch von feindlicher Seite ausgenutzt werden könnte. Noch in dem Brief vom 15. Februar 1531 gibt er der Hoffnung Ausdruck, daß jener

1) CR. XVI, S. 417. 2) Ibid. S. 422.

3) An Lazarus Spengler, EA. 54, S. 214: 'juristarum probationem exspectamus, quam non videmus' (15. 2. 1531).

Schritt der Reformatoren (illud vitiosum!) der Öffentlichkeit nicht mitgeteilt zu werden brauche. In den Kreisen des Schmalkaldischen Bundes war aber die Nachricht davon bald verbreitet, zumal das Gutachten von der sächsischen Kanzlei in ihrem Sinne ausgenutzt wurde[1]. Demgegenüber fehlte ihm die Sicherheit und der Trotz Luthers, unbekümmert um das zu sein, was andere Menschen über ihn und sein Handeln sagten und dachten. Eben dadurch mußte er veranlaßt werden, sich auf das Angelegentlichste mit den Argumenten, die für das Recht des Widerstandes geltend gemacht wurden, zu beschäftigen.

Jahrelang bildete die Frage des Widerstandsrechts einen Hauptgegenstand der Schmalkaldischen Bundesberatungen; des öfteren wurden Gutachten von den Wittenberger Theologen eingeholt. Zunächst hatte Luther das Recht des tätlichen Widerstandes nur unter einer Bedingung anerkannt; da aber sein verklausuliertes Zugeständnis dieselbe Wirkung hatte wie ein uneingeschränktes und in den Augen der Protestanten kaum etwas anderes bedeutete, vielleicht auch weil die Gründe der Gegenpartei ihn allmählich überzeugt hatten, trat schließlich ein Zeitpunkt ein, wo er das Recht des Widerstandes bedingungslos anerkannte. Diese Wendung fällt in das Jahr 1536. Am 13. März 1539 nämlich schreibt Melanchthon an Brenz: 'Hic nonnulli admodum rixati sunt *περὶ τοῦ ἀμύνεσθαι*, an liceat contra *τὸν αὐτοκράτορα*. Nos cum Luthero ante biennium, re deliberata, iudicavimus *ὅτι ἐστὶν ὅσιον*' [2]. Die Zeitangabe stimmt nicht genau, aber ungefähr. Aus dem Jahre 1536 stammt das erste Gutachten der Wittenberger Theologen, das offen für den Widerstand gegen den Kaiser eintritt, unterschrieben von Luther („Ich Martinus Luther will auch dazu thun mit Beten, auch [wo es sein soll] mit der Faust")[3], Jonas, Bugenhagen, Amsdorff, Cruciger und Melan-

---

1) Darüber beklagt sich Melanchthon am Anfang desselben Briefes.

2) CR. III, S. 647.

3) Für Luthers Gesinnung läßt sich schwer ein kurzer passender Ausdruck finden. Seine Abneigung gegen den Schutz des Lebens durch politische und militärische Maßnahmen wurde, besonders in späteren Jahren, durch zornige Ausbrüche seines Hasses gegen die Papisten verdeckt. Hierher gehört auch die oft zitierte Briefstelle vom 20. Sept. 1530 (an Jonas, Enders 8, S. 268): „Wird ein Krieg draus, so werde er draus, wir haben gnug gebeten und gethan" usw.

chthon[1]. Die Argumente aber, die in diesem Gutachten verwertet wurden, hatte Melanchthon sich schon längst zu eigen gemacht.

Das beweist sein Brief an den Herrn Heinrich von Einsiedel vom 8. Juli 1532[2]. Den Herren von Einsiedel hatten die Reformatoren in früherer Zeit von jedem tätlichen Widerstand gegen ihre Landesobrigkeit, die sie um ihres Glaubens willen bedrängten, abgeraten[3]. Sie forderten eine Erklärung, als sie von dem Zugeständnis der Reformatoren in der Frage des Widerstandsrechtes gegen den Kaiser Kenntnis erhielten. Melanchthon gibt die veränderte Stellungnahme Luthers zu[4] und sucht sie zu rechtfertigen: „Und können sich Ew. Ehrenvest selbst leichtlich unterrichten aus diesem Exempel: so ein Fürst einem Unterthan sein Weib wegführen wollte, und der Mann könnte sie schützen, so wäre er das zu tun schuldig, unangesehen daß er ein Unterthan wäre, und thät hierin christlich und recht, wenn er gleich seinen Herrn in der Gegenwehr umbrächte.“ Notwehr ist erlaubt; der Fürst muß, wie der Mann sein Weib, seine Untertanen gegen Gewalttat verteidigen, auch gegen seine Obrigkeit. Der Gedanke des Schutzes unschuldig Bedrängter, der sich Melanchthon schon einmal aufgedrängt hatte (s. S. 516f.), hat sich durchgesetzt, und es bestätigt sich unsere Vermutung, daß dieser Schutz, wenn seine Berechtigung einmal zugegeben war, auch der Staatsgewalt gegenüber geltend gemacht werden würde. Jetzt, da Melanchthon das in einem Falle zugestandene Recht des tätlichen Widerstands gegen die Staatsgewalt begründen sollte, konnte dieser Gedanke als stärkstes Argument dafür geltend gemacht werden. Wenn das aber geschah, konnte die Anerkennung des Widerstandsrechts nicht auf den einen Fall des Widerstandes der Fürsten gegen den Kaiser beschränkt bleiben, sondern mußte sich auch auf die Untertanen erstrecken, wie das ja auch schon in den vorhin zitierten Worten ausgesprochen ist. Melanchthon mußte also auf diesem Wege zu einer Änderung seiner gesamten Theorie

---

1) CR. III, S. 128—131; bei Hortleder II, II, 15. Die Datierung bei Hortleder ist falsch.

2) CR. II, S. 603. 3) EA. 53, S. 422ff.

4) „Wiewohl diese Meinung erstlich vom ehrwürdigen Herrn Doct. Martino allein also begriffen, so ist doch hernach diese Sache stattlicher, und von ihm mit andern fleißiger disputiert worden.“

vom Widerstandsrecht gegen die Staatsgewalt gelangen. — In dem Briefe an den Herrn von Einsiedel fährt er fort: „Und das aus diesem Grunde: das Evangelium ist eine Lehre von ewigen Dingen, und will in diesem zeitlichen Leben natürliches und kaiserliches Recht nicht austilgen. Nun ist der Schutz natürliches Recht; item, natürliches Recht ist wahrhaft göttliches Recht." Der Gegensatz zwischen natürlichem und göttlichem Recht, der in dem Gutachten vom 6. März 1530 zutage getreten war (s. S. 522), ist ausgeglichen. Das natürliche Recht ist in seiner ganzen Breite ohne Vorbehalt anerkannt, ja mit dem göttlichen Recht gleichgesetzt worden. So sehr haben sich diese Gedanken schon in Melanchthon befestigt, daß er gegen Ende des Briefes sagen kann: „Das alles ist die einfältige, klare Wahrheit, der wolle Gott Beistand thun, wie zu hoffen." Was konnte auch einfacher und natürlicher sein, als daß jedem die Notwehr, selbst gegen die Obrigkeit, erlaubt sei! — „In öffentlicher iniuria atroci ist einem jeden der Schutz, die defensio natürlich erlaubt."

Das ist von jetzt ab der Standpunkt Melanchthons, dem er zunächst in dem erwähnten großen Gutachten von 1536 zum Siege verhilft. Die Fürsten sind nunmehr nicht nur berechtigt, sondern sogar verpflichtet, ihre Untertanen „wider unrechten Gewalt" zu schützen, auch gegen den Kaiser. Diese Pflicht wird mit Zitaten und Beispielen aus dem Alten Testament belegt, und von der früher verworfenen Argumentation der Rechtsgelehrten weitgehender Gebrauch gemacht. In dem Gutachten von 1539[1], dessen Autorschaft ebenso wie die des Gutachtens von 1536 Melanchthon zugeschrieben werden muß[2], heißt es: „Öffentliche violentia hebt auff alle Pflicht zwischen den Unterthanen und Oberherrn, iure naturae." Wie im einzelnen die atrox iniuria oder offentliche violentia auf seiten des Kaisers [Vorgehen pendente appellatione, Wiedereinführung der Abgötterei, Zerreißung der Priesterehen] nachgewiesen wird, braucht von uns nicht berücksichtigt zu werden; nur das soll noch hervorgehoben werden, daß sich allmählich eine ganz andere Stimmung in den Gut-

1) Hortleder II, II, 17 oder Enders XII, S. 78 ff. Unterschrieben ist das Gutachten von Luther, Jonas, Butzer und Melanchthon.
2) Siehe Müller, S. 68, Anm. 2.

achten bemerkbar macht: von einem widerwilligen Zugestehen des Rechts gelangt man zu starker Betonung, ja warmem Eintreten für die Pflicht des Widerstandes. Fast etwas wie Begeisterung für den Kampf um des Glaubens willen klingt in dem Gutachten von 1539 an: „Wie kann auch ein Mann seinen Leib und dies arme Leben höher und löblicher anwenden, denn zu solchem Gottesdienst, zu Rettung göttlicher Ehre und Schutz der armen Christenheit, wie David, Ezechias und andere heilige Könige und Fürsten getan. Diese Sachen sind wert, darum man Leib und Leben wagen soll."

Der Eindruck, den wir aus dem Briefe von 1532, vor allem aber aus den Gutachten von 1536 und 1539 gewonnen haben, daß die Erlaubtheit des Widerstandes zu Melanchthons fester Überzeugung geworden ist, wird durch andere Dokumente aus dieser Zeit bestätigt. Wie sehr er die Vertretung dieses Standpunktes zu seiner eigenen Sache gemacht hat, bezeugt die Notiz in dem Briefe an Brenz vom 13. März 1539 (s. S. 529, Anm. 2), er habe in seiner freien Zeit drei kleine Abhandlungen (oratiunculas) in deutscher Sprache verfaßt, von denen die erste das Recht des Widerstandes dartun sollte (primam, *ὅτι ὅσιόν ἐστιν ἀμύνεσθαι*). Aus demselben Jahr stammt das Gutachten an einen Unbekannten[1], und aus dem folgenden Jahre der Brief an den Kottbuser Prediger Kaspar Marsilius[2]; in beiden werden dieselben Gründe vorgebracht, wie in den Gutachten von 1536 und 1539, und in letzterem findet sich der Satz: 'vere dignissima causa est, propter quam fortes viri arma capiant, adeoque firma est haec ratio (daß die Verteidigung nach natürlichem Recht zugelassen ist und daß das Evangelium weder natürliches noch politisches Recht aufhebt), ut dubitari de ea non existimem ab ullis eruditis.' Immer mehr Argumente für die Berechtigung der Gegenwehr fallen Melanchthon ein; auch das mittelalterliche Lehnsrecht[3] wird von ihm herangezogen: 'Ad haec Principes parent

---

1) CR. III, S. 630—632. 2) Ibid. S. 968/69, vom 19. Februar.

3) Über das Widerstandsrecht als typische Rechtseinrichtung des ständischen Staates siehe vor allem die grundlegende Arbeit von Kurt Wolzendorff, Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt, Breslau 1916, S. 55 ff.

ut phasalli, qui liberantur, si dominus feudi exerceat tyrannidem.' Doch spielt die Berufung auf das Lehnsrecht bei Melanchthon nirgends eine größere Rolle; sie taucht ebenso flüchtig auf und verschwindet ebenso schnell wieder, wie früher der Gedanke der Volkssouveränität (s. S. 516 oben). Der Schwerpunkt liegt durchaus auf dem naturrechtlichen Argument. Dies erhält in den letzten Gutachten durch die Trennung von Amt und Person: wenn der Kaiser „außer seinem Amt unrecht Gewalt, und besonders öffentlich oder notorie unrechte Gewalt vornimmt", so ist er nicht mehr als Kaiser (rechtmäßige Obrigkeit), sondern als Privatperson anzusehen[1], eine neue Stütze. Der Kaiser wird in diesem Fall mit einem „Privatmörder", latro oder miles papae[2], auf eine Stufe gestellt. Wie sehr nun auch gerade durch diese Wendung der Tatbestand verdunkelt werden konnte, daß es sich um die Frage des Widerstandsrechts gegen die Staatsgewalt handelte, und wie sehr auch zeitweise dieser Gesichtspunkt im Lauf der Diskussion vernachlässigt werden mochte, da es doch ein Kampf von Obrigkeit gegen Obrigkeit war, nicht von Untertanen gegen die Obrigkeit, wenn auch von einer niederen gegen eine übergeordnete Obrigkeit, so war doch die Hauptstreitfrage immer gewesen, ob der Widerstand gegen den Kaiser als rechtmäßiger Obrigkeit erlaubt sei, und es bleibt bestehen, daß Melanchthon das Recht des tätlichen Widerstandes gegen die Staatsgewalt in diesem einen Falle zugestanden hatte. Die Motive, die ihn dazu bestimmten, mußten fortwirken, und er mußte sich die Frage vorlegen, ob und inwieweit dieses Recht auch in anderen Fällen zuzugestehen sei. Wir wollen festzustellen suchen, wie Melanchthon diese Frage in den Lehrschriften, die in dem Dezennium von 1530 bis 1540 erschienen sind, beantwortet hat; ob das Zugeständnis in der Frage des Widerstandsrechtes der Fürsten gegen den Kaiser Einfluß auf die Gestaltung seiner Theorie über das Widerstandsrecht gegen die Staatsgewalt im allgemeinen gehabt hat.

In der zweiten Rezension der 'Loci' (1535) ist das Kapitel über die weltliche Obrigkeit, jetzt unter dem Titel 'de magistratibus

---

1) CR. III, S. 129 Mitte, und Enders XII, S. 79.

2) So in dem Brief Luthers an den Kottbuser Pfarrer Johann Ludicke vom 8. Februar 1539, Enders XII, S. 86ff.

civilibus et dignitate rerum politicarum'[1] zwar auf etwa das zwanzigfache seines früheren Umfanges angewachsen; aber die Frage des Widerstandsrechts wird im Gegensatz zur ersten Rezension nicht berücksichtigt. Der Geist, der in diesem Kapitel herrscht, wird in den Worten Melanchthons ausgedrückt: 'dignitas rerum politicarum illustranda est' oder 'diligenter hominibus inculcandae sunt laudes vitae politicae'[2]; es ist eine begeisterte, tiefempfundene Lobpreisung der politischen Ordnung, der Aufgabe und Würde der von Gott eingesetzten und erhaltenen Obrigkeit, wie sie wenige in der Weltliteratur ihresgleichen hat. Vielleicht ist das der Grund, warum die dornige Frage des Widerstandsrechts hier nicht berührt wird. Nur ganz flüchtig klingt der selbstverständliche Gedanke an, daß das Evangelium vorschreibt, keine Unruhen zu erregen (seditiones movere). Das Zugeständnis Melanchthons in der ganz besonderen und eigentümlichen Frage des Widerstandsrechts der protestantischen deutschen Fürsten gegen den Kaiser zeigt ja überhaupt, wenn man es auf die Wirkung hin betrachtet, die es auf die Beurteilung der Stellung der Obrigkeit haben mußte, ein merkwürdiges Doppelgesicht. Einmal war, das läßt sich nicht leugnen, dadurch das unbedingte Verbot des tätlichen Widerstandes gegen die Staatsgewalt durchbrochen worden, auf der anderen Seite aber dadurch, daß die Pflicht der Obrigkeit (der Fürsten), ihre Untertanen auch in Glaubenssachen zu schützen, selbst gegen eine höhere Obrigkeit (den Kaiser), anerkannt und sanktioniert wurde, die Würde und Bedeutung der Staatsgewalt noch mehr gehoben worden. Die Tendenzen Melanchthons in dieser Richtung, die in seiner Natur angelegt und durch seine Erlebnisse zutage gekommen waren, wurden in ihrer Entwicklung nicht aufgehalten, vielleicht sogar noch weiter verstärkt. Keineswegs konnte die Idee des Widerstandsrechts bei ihm, nachdem der Damm einmal gebrochen war, zu einem Sieg auf der ganzen Linie gelangen, da eben das Haupthemmnis, der Glaube an den göttlichen Ursprung der Obrigkeit, durchaus nicht beseitigt war.

Erst 1538, also nachdem die Wittenberger Theologen insgesamt

1) In der ersten Rezension nur: de magistratibus.
2) CR. XXI, S. 543.

die Frage des Widerstandsrechts gegen den Kaiser bejaht hatten, hat Melanchthon das Gebiet des Widerstandsrechts in einer Lehrschrift behandelt, in dem Grundriß der Moralphilosophie (philosophiae moralis epitome). Die in dem Aristoteles-Kommentar von 1530 erörterte Frage des Tyrannenmordes (s. S. 524 f.) wird einer erneuten Betrachtung unterzogen. Damals wurde die Frage 'utrum privatis hominibus liceat tyrannos occidere' glattweg verneint. Jetzt wird die Gegenwehr im Fall offenkundigen und empörenden Unrechts auf seiten des Gewaltherrschers zugestanden: 'Si tyrannus est in magistratu, et atroci iniuria ac notoria subditos affecit, conceditur subditis, praesertim in continenti, defensio, cum in privato periculo, tum in negotio pertinente ad rem publicam'[1]. Hier macht sich also, auch in der Formulierung, zum ersten Male der Einfluß der in der Frage des Widerstandsrechts gegen den Kaiser verfaßten Gutachten geltend; das Recht des tätlichen Widerstandes gegen die Staatsgewalt hält seinen Einzug in die Theorie Melanchthons. Was unter atrox et notoria iniuria zu verstehen ist, lehren die angeführten Beispiele, die sämtlich aus der alten Geschichte genommen sind. Es sind nur die Fälle schnödester Gewalttat (unmittelbare Bedrohung des Lebens, Raub des Sohnes oder der Tochter usw.), in denen der Widerstand erlaubt ist; geringeres Unrecht ist von der Obrigkeit zu ertragen: 'magistratibus condonandae sunt iniuriae non notoriae'[2]. Nur der Widerstand aus Notwehr erhält einen Platz in dem System Melanchthons, wobei das Evangelium unerwähnt bleibt, aber auf das römische Recht Bezug genommen wird. Sonst ist jeder tätliche Widerstand gegen die Obrigkeit zu verwerfen. Gerade in dieser Schrift erreicht die Betonung der Gehorsamspflicht gegen die Obrigkeit ihren äußersten Grad: 'Violare leges civiles seu edicta magistratuum civilium est peccatum mortale, etiam extra casum scandali'[3]. Selbst im Fall des Ärgernisses ist es Todsünde, den staatlichen Verfügungen nicht zu gehorchen! Das ist der Hintergrund, auf dem sich das Zugeständnis des Rechts der Notwehr abhebt, nur wenn man das berücksichtigt, kann die Anschauung Melanchthons über das Widerstandsrecht in das rechte

1) CR. XVI, S. 105. 2) Ibid. S. 106.
3) Ibid. S. 109 unten.

Licht gerückt werden. Es läßt sich auch nicht verkennen, daß den Fürsten ein viel größeres Recht gegen den Kaiser zugestanden ist als den Untertanen gegen die tyrannische Obrigkeit. Handelt es sich bei den Untertanen nur um Vergeltung angetaner oder Abwehr ganz unmittelbar bevorstehender Gewalttat und ist sie allein auf das Naturrecht (Recht der Notwehr) gegründet, so beginnt das Recht der Gegenwehr der Fürsten gegen den Kaiser schon, sobald 'bellum indizieret' (die Acht publizieret [1]) ist, und wird außerdem noch auf positivrechtliche Erwägungen gegründet. Von einem zum anderen ließ sich deshalb schwer eine Brücke schlagen. Im nächsten Kapitel, in dem die Frage behandelt wird, ob Fürsten ihre Untertanen um des Glaubens willen schützen dürfen [2], wird der Fall des Widerstandsrechtes der Fürsten gegen den Kaiser umgangen. Es ist nur davon die Rede, daß die Herrscher ihre Untertanen gegen ihresgleichen (contra pares) verteidigen sollen [3].

Erst, als das Jahr 1546 kam, hat Melanchthon die Frage des Widerstandsrechts der Fürsten gegen den Kaiser in einer für die Öffentlichkeit bestimmten Schrift behandelt. Sie war auch in den Jahren vorher hinter anderen Tagesfragen zurückgetreten. Aber jetzt wurde der Fall, den man solange erörtert hatte, Wirklichkeit, es wurde Krieg. Die kaiserlichen Truppen rückten vom Niederrhein her in Deutschland ein. Die Frage des Widerstandsrechts, so oft Punkt für Punkt von den streitenden Parteien durchgegangen und mit allen Argumenten dafür und dawider belegt, rückte noch einmal in den Brennpunkt des Interesses. Noch einmal wurden die Wittenberger Theologen um ihre Meinung befragt. Luther war gestorben. Melanchthon war das geistige Haupt der Protestanten. Die Antwort stammt von ihm. Es ist das letzte Gutachten [4] in dieser Frage, mit tiefer Anteilnahme geschrieben, mit dem Bewußtsein, daß der Krieg „eine ewige Ver-

---

1) So in dem Gutachten von 1539, Enders XII, S. 80.

2) Das Kapitel hat die Überschrift: Iurene Constantinus bellum affini et collegae confoederato Licinio intulit, exercenti saevitiam in Christianos?

3) 'Nec illud est dubium, Christianos principes debere bella, etiam cum religionis causa inferuntur a paribus, depellere, sicut et liquet ex superioribus' (S. 108).

4) CR. VI, S. 122—124. Es ist unterschrieben von Bugenhagen, Creutziger, Major und Melanchthon.

änderung teutscher Nation bringen wird". Die rechtlichen Gründe und Bedenken treten zurück unter dem Eindruck der drohenden Gefahr. Es ist Notwehr, damit wird die Frage entschieden. Der Krieg wirft seine Schatten voraus, die Verwüstungen der kaiserlichen Truppen in Jülich haben seine Schrecken in nächste Nähe gerückt, „und soll billig ein jeder Hausvater sein Leib und Leben zusetzen, solche große Tiranney zu wehren". Im Angesicht dieser Gefahr wird dem Druck der militärischen und politischen Notwendigkeit noch weiter nachgegeben und den Fürsten das Recht der Prävention zugestanden, „so man gewißlich des Kaisers Gemüth weiß, daß er willens ist, diese Stände zu überziehen". — Jetzt ist Melanchthon auch in der Öffentlichkeit für den Widerstand gegen den Kaiser eingetreten. Im Juli 1546 gab er Luthers „Warnung an seine lieben Deutschen" neu heraus und schrieb eine Vorrede dazu[1]; im Januar 1547 veröffentlichte er Luthers Gutachten vom 6. März 1530, ebenfalls mit einer Vorrede versehen[2]. In beiden Vorreden werden die Bedenken gegen den Widerstand zerstreut, und das Recht der Notwehr vertreten: „Natürliche Gegenwehr ist ein recht Werk, das Gott in die Natur gepflanzt hat"[3]. Die Gelehrten mögen entscheiden, „wieweit sich solchs streckt zwischen geordneten Grad der hohen und unteren Potestat". Zur Theorie des Widerstandsrechts tragen diese Vorreden nichts Neues bei; wir begegnen immer wieder denselben Argumenten. Als Kriegsschriften sind sie mit großer Erbitterung und Erregung geschrieben worden, mit heftigster Polemik gegen die Feinde. In einem testimonium für einen Torgauer, der ins Feld zog, wird der Krieg als Kampf der Kirche Gottes gegen den Überfall des Antichrist (latrocinium antichristi) bezeichnet[4].

Unauslöschlich hat sich die Überzeugung von dem Recht der Notwehr Melanchthon eingeprägt. Das geht endlich auch aus der lateinischen Abhandlung[5] hervor, die er in dieser Zeit[6] verfaßt hat, in der er die ganze Frage noch einmal systematisch

1) CR. VI, S. 190—197. 2) Ibid. S. 356—362. 3) Ibid. S. 195.
4) Ibid. S. 188 (6. Juli 1546). 5) Ibid. S. 150—155.
6) Christmann, Melanchthons Haltung im Schmalkaldischen Krieg, Diss. Berlin 1901, verlegt sie ebenfalls in den Januar 1547.

durchgeht und zur Klarheit zu gelangen sucht, sicherlich die abgeklärteste Arbeit, die er unserer Frage gewidmet hat. Er wählt das Beispiel der Geschichte, das am besten auf die Lage der Protestanten paßte, als Überschrift: 'Utrum Armenii recte fecerint, defendentes se armis contra Maximianum, bellum iis inferentem propterea, quod contra edictum Imperatorium amplexi erant Evangelium de vero cultu Dei'; im übrigen läßt er die Zeitereignisse unerwähnt. Der Christ, so ist sein Gedankengang, darf vom Recht der Natur, das dem menschlichen Geiste von Gott eingeprägt ist, und von den politischen Gesetzen, die mit diesem Rechte übereinstimmen, Gebrauch machen wie von allen Dingen dieses Lebens. „Inzwischen glimmt doch im Herzen das Licht von Gott." Daher ist ihm auch die richtig, nicht sophistisch verstandene Verteidigung (defensio vere et non sophistice intellecta) erlaubt, denn sie ist ja ein Recht der Natur. Die Worte der Bergpredigt (totum illud cap. Matth. V) müssen so verstanden werden, daß sie das politische Leben nicht beeinträchtigen. Denn Gott billigt ja selbst die Obrigkeit. Sie muß also die ihr durch das Gesetz und das Naturrecht übertragene Aufgabe der Verteidigung ihrer Untertanen erfüllen. Aber auch den Untertanen steht das Recht der Verteidigung zu, selbst gegen die Obrigkeit. Das Wort: Wer der Obrigkeit widersteht, widersteht Gottes Ordnung, erklärt sich selbst. Es verbietet den Widerstand nur, wenn sie gerecht und gesetzmäßig vorgeht; nur dann ist sie als Gottes Ordnung anzusehen, nicht aber wenn sie ungesetzlich und gewalttätig verfährt. Dann widersteht man nicht Gottes Ordnung, sondern dem Wüten des Teufels (manifestis furoribus Diaboli)[1]. „So besteht denn gar kein Zweifel", so faßt Melanchthon seine Ansicht zusammen, „daß jedem Menschen die Verteidigung seiner Person, seiner Gattin und seiner Kinder gegen offenbare schnöde Gewalttat, mag sie ihm von seinesgleichen oder von seinen Vorgesetzten zugefügt werden, zugestanden ist. Ja es ist empörend (indignissimum), wenn ein Mann in einem solchen Falle nicht

[1]) An einer späteren Stelle, CR. XVI, S. 475, Quaestiones aliquot ethicae [1552], bemerkt Melanchthon, daß die Worte Röm. 13, 1 ff. sich nur auf die guten Gesetze (honestis legibus) beziehen, und fährt fort: 'in toto capite ordinem politicum confirmat, non vult stabilire tyrannides, latrocinia et confusiones politici ordinis'.

seinen Schmerz bekundet; sehen wir doch, daß alle Tiere und sogar die Hennen für ihre Jungen kämpfen". „Diese Liebe hat Gott in unser Herz gelegt, damit sie uns an die Liebe gemahne, die er selbst gegen seinen Sohn und gegen uns hegt." So wird das Recht des tätlichen Widerstandes gegen die Staatsgewalt nicht nur widerwillig von Melanchthon im Fall der Notwehr zugestanden, sondern mit religiöser Weihe umgeben. Daneben wird auch das Recht des Widerstandes, das den Fürsten gegen übergeordnete Herrscher kraft bestehender Gesetze zukommt, anerkannt; denn Gott billigt die politischen Ordnungen, die mit der Vernunft übereinstimmen, aber, so fügt Melanchthon hinzu, die aus dem Naturrecht genommenen Gründe sind mehr noch in die Augen fallend und ganz unbezweifelt (illustriora et indubitata). Das wird nach Anführung zahlreicher Beispiele aus dem Alten Testament und der antiken Geschichte noch einmal bekräftigt: „Was ich über das Widerstandsrecht gesagt habe, ist ohne Zweifel wahr. Aber die Hauptursache, die Waffen zu ergreifen, das möge jeder sehen, ist die Notwehr."

Nie hat Melanchthon wieder so warme Worte gefunden und so ausführlich über diese Frage gehandelt, aber seine Anschauung blieb dieselbe. Der Streit um das Widerstandsrecht der Fürsten gegen den Kaiser verlor nach dem Kriege seine Heftigkeit. Die neue Generation mochte auch die Skrupel der ersten Reformationszeit nicht mehr so lebhaft empfinden. Melanchthon hat sich nicht mehr darüber geäußert. In den traurigen Jahren des Interims mag ihm die Erörterung dieser Fragen zuwider gewesen sein[1] — in der Neubearbeitung der Moralphilosophie[2] sind die betreffenden Kapitel fortgefallen —; er mag vielleicht auch zuweilen geschwankt haben, ob die Politik der Protestanten die richtige gewesen sei[3]: seine Ansicht über das Recht des

---

1) Schon im Juli 1547 beklagt er sich, daß die Theologen über politische Dinge Streit entfachen (certamina movere); an Baumgartner CR. VI, S. 592.

2) Ethicae doctrinae elementa 1550 ff., CR. XVI, S. 165 ff.

3) Wieweit er auch damals von der Billigung einer aktiven Politik gegen den Kaiser entfernt war, bezeugt sein Brief an den Herzog Moritz von Sachsen vom Anfang des Jahres 1552. Dort finden sich die Worte: „Weiter so wissen E. Churf. G., daß der Kaiser die ordentliche Obrigkeit ist, und daß Gott gemeiniglich seine Regel hält, daß er diejenigen stürzt, so wider die Oberkeit etwas anfangen, wie solcher Exempel auch in diesem ganzen Reich viel gewesen sind." CR. VII, S. 904.

tätlichen Widerstandes gegen die Obrigkeit im Fall der Notwehr ist nicht erschüttert worden. Das beweisen die Prologomena in officia Ciceronis, die zwei Jahre nach seinem Tode herausgegeben wurden. Zum letzten Male hat er hier seinen Standpunkt formuliert: 'cum iniuria manifesta et notoria est et atrox, licet uti defensione etiam contra magistratum ...; sed cum iniuria non est notoria, aut etiamsi est notoria, cum non est atrox, nihil violenter faciendum est contra magistratum'[1], und wieder findet er den Grund des Rechts zum Widerstande im Naturgesetz.

Wir können somit drei Phasen in seiner Entwicklung unterscheiden: die erste wird gekennzeichnet durch ein gutwilliges Ertragen der Staatsgewalt, wobei der Wille zum leidenden Widerstand im Fall eines gottlosen Befehles der Obrigkeit stark betont wird. In der zweiten tritt der Gedanke der unbedingten Gehorsamspflicht gegen die von Gott eingesetzte Obrigkeit ganz in den Vordergrund, der Gedanke des leidenden Widerstandes tritt ganz zurück, um allerdings nie vollständig aus den Schriften Melanchthons zu verschwinden[2]. In beiden Phasen wird der tätliche Widerstand für unerlaubt gehalten. In der dritten Phase sieht Melanchthon sich gezwungen, den bewaffneten Widerstand einer Obrigkeit gegen die andere (höhere) zu gestatten, und übernimmt auch für die Untertanen das Recht des tätlichen Widerstandes im Fall der Notwehr. Im übrigen wird die Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit fast noch eingehender betont als früher. Allen seinen Anschauungen ist gemeinsam, daß sie gänzlich unrevolutionär sind. Die Erhaltung des Friedens war seine Hauptsorge; er liebte ihn über alles, er brauchte ihn, um seine Lebensaufgabe zu erfüllen: der praeceptor Germaniae zu sein.

Melanchthon war nicht so geartet, daß er unbeirrt in allem der Stimme seines Herzens folgte; er suchte Anlehnung und Stütze bei den Schriften, die er heilig und wert hielt[3]. Die Wieder-

---

1) CR. XVI, S. 574.

2) Die Weisung, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, falls die Obrigkeit etwas befehle, was gegen Gottes Gebot verstoße, wird fast immer kurz angeführt, wenn Melanchthon vom Gehorsam gegen die Staatsgewalt handelt; so CR. XVI, S. 475 (Quaestiones aliquot ethicae) und CR. XXI, S. 1009 (Grundbegriffe[3]).

3) Hierin liegt seine Schwäche, aber auch seine Stärke, wenigstens solange der Glaube an den Offenbarungscharakter der Bibel und die hohe Wertschätzung der

täufer, die er im Jahre 1535 verhörte, warfen ihm vor, er töte mit seiner toten Schrift mehr Leute als alle Henker, und sagten von sich, sie wollten nicht einen Heller um alle Schrift geben, die in der Welt wäre (der Teufel könne auch schreiben). Dieser felsenfeste Glaube an die Stimme des eigenen Herzens fehlte Melanchthon. Es ist deshalb wichtig, die Frage nach den Quellen zu erheben, aus denen er schöpfte. Nur in der allerersten Zeit stand er ganz unter dem Einfluß Luthers, sehr bald unterzog er die unter dem Eindruck seiner Persönlichkeit gewonnenen Überzeugungen einer sorgfältigen Nachprüfung. Das alles begegnet uns auch in unserer Frage. In der ersten Zeit ist es vor allem das neuentdeckte Evangelium, das seinem Denken die Richtung wies, bald aber nimmt er seine Zuflucht zu den paulinischen Briefen und dem Alten Testament. Schließlich kehrte er dorthin zurück, von wo er ausgegangen war, zu den Alten, zu Aristoteles und Cicero. Das ist nun das eigentlich Entscheidende, wodurch sich Melanchthon von den übrigen Reformatoren abhebt, und wodurch er so ungeheuer gewirkt hat[1], diese Rückkehr zu den antiken Schriftstellern. Sie äußert sich in unserer Frage hauptsächlich in der Einbeziehung des natürlichen Rechts. Dieser Gedanke, daß gewisse moralische Erkenntnisse und Strebungen dem menschlichen Geiste von Natur eigen, und daß sie etwas Göttliches sind, „Strahlen der Weisheit Gottes, in die Herzen gesenkt“[2], ist ihm von der Antike übermittelt worden; er hat ihm sein ganzes Leben lang angehangen und ihn auch in unserer Frage zur Geltung gebracht. Damit hat er auch seiner Theorie dasjenige Element mitgegeben, durch das eine Weiterbildung erfolgen konnte; denn gerade dieser Gedanke des Naturrechts, dem er in seinen politischen Anschauungen einen zunächst immerhin bescheidenen Platz eingeräumt hatte, erwies sich in der Folgezeit als sehr lebenskräftig, griff immer mehr um sich und ent-

Schriften des Aristoteles und Cicero bestand. Mit Einschränkung trifft dies auch auf Luther zu: „Einer Subjektivität, die die objektive Grundlage des Worts verleugnet, war er durchaus abhold.“ v. Below, Ursachen der Reformation (Hist. Bibl. 38).

[1]) Die Basis des protestantischen Lehrgebäudes wurde durch ihn gewissermaßen verbreitert.

[2]) radii sapientiae Dei, sparsi in mentes. CR. XVI, S. 573.

wickelte sich später in einer Weise, die Melanchthon nicht vorausgesehen und nicht beabsichtigt hatte. Von einer konsequenten Durchdenkung der politischen Fragen auf Grund des Naturrechts war er in der Tat weit entfernt, und so darf der humanistische Einschlag in der Theorie Melanchthons nicht überschätzt werden. Das ganze Schwergewicht ruht doch in unserer Frage noch auf der „Offenbarung“[1]. Ihr ist der Grundgedanke entnommen, daß die Obrigkeit von Gott eingesetzt und erhalten werde, der bis in alle Konsequenzen verfolgt und aus dem vor allem die Gewissenspflicht abgeleitet wird[2], sich der Staatsgewalt zu fügen. Erst nachdem die Offenbarung den Weg freigegeben hatte, indem sie, wie Melanchthon meinte, die positiven und natürlichen Gesetze nicht aufhebt, griff er auf das Naturrecht der Alten zurück. Sie war auch, wie Melanchthon sie verstand, am meisten geeignet, der Erhaltung des öffentlichen Friedens zu dienen. So hat er es selbst ausgesprochen: 'Quae literae Philosophorum ita munierunt Magistratum, ordinem politicum et pacem, sicut haec Pauli concio? Haec est murus firmissimus Magistratuum. ...'[3], oder früher noch: 'meo iudicio nihil efficacius dehortatur a consiliis mutandi receptas leges, quam si sciamus, legitimum statum rei publicae Dei ordinationem esse et honore affici debere propter Deum ut res sacras, etiamsi habeat aliquid incommodi'[4,5].

---

1) Sehr schön kommt dies in einer Stelle der „Elemente der Moralphilosophie“ (1550) zum Ausdruck: 'Multi frigidius locuti sunt, qui dixerunt politicam potestatem ideo valere, quia intellectus legis et ordinis in homine sit opus Dei. Hoc etsi verum est, tamen magis conspicitur auctoritas gubernationum, cum ostenditur expressa institutio et confirmatio potestatis [sc. a Deo].' CR. XVI, S. 246.

2) Ungehorsam wird mit ewigen Strafen bedroht: 'Quare et Deus minatur poenas aeternas his, qui violant edicta magistratuum', CR. XII, S. 683, propositiones de rebus politicis.

3) CR. XXI, S. 1009, Grundbegriffe[3] (1543).

4) CR. XVI, S. 434. Commentarii in librum II Politicorum Aristotelis (1530), ähnlich ibid. S. 475 oben.

5) Die ungeheure Wirkung dieser Lehren Melanchthons auf das politische Schicksal der protestantischen Länder in den nächsten Jahrhunderten soll in diesem Aufsatz nicht berührt werden.

Liberalismus und Kulturkampf[1]

Von **Erich Foerster**, Frankfurt a. M.

Aufgefordert, was ich Ihnen zu sagen hätte, anzuknüpfen an mein im vorigen Jahre erschienenes Buch über den preußischen Kultusminister Adalbert Falk[2] und an das darin vorgelegte Material, habe ich mir lange überlegt, einen Gesichtspunkt zu finden, unter dem nicht einfach das Vorgetragene zu wiederholen wäre. Ich wähle einen scheinbar ferner liegenden Gesichtspunkt. Mich beschäftigt seit längerem schon die Frage, welchen Einfluß der Liberalismus auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens in Deutschland während des 19. Jahrhunderts, das ich mit dem Ende der Bismarckschen Kanzlerschaft abgrenze, gehabt hat. Dahinter steht natürlich die Frage nach der politisch praktischen Bedeutung der Bewegung, die mit der sogenannten Aufklärung begonnen und im Idealismus ihren Höhepunkt erstiegen hat. Ich glaube zwar nicht, daß es richtig ist, den Liberalismus einzig und allein aus diesem Ursprung abzuleiten und zu verkennen, daß er auch ganz andersartige Ahnherren und Vorläufer gehabt hat. Liberale Bestrebungen hat es schon viel länger gegeben, wenn man darunter solche versteht, gegenüber dem Zwange einer überkommenen politischen oder kirchlichen Ordnung und Autorität die Freiheit der Persönlichkeit, des Denkens und das Recht individueller Selbstbestimmung zu vertreten. Solcher Tendenzen ist auch die deutsche Rechtsgeschichte von ihren Anfängen an voll und auch die reformatorische Bewegung ist ohne sie nicht denkbar. Der deutsche Liberalismus hat auch gerade auf diese Vorläufer immer mit starkem Nachdruck hingewiesen und in ihnen ebenso seine Begründung gesucht wie in der Aufklärung. Allein, zu praktischer Tragweite und zur Parteienbildung sind diese

---

1) Vortrag, gehalten auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Kirchengeschichte am 9. Oktober 1928.

2) Gotha, Leopold Klotz Verlag, 1927.

Gedanken doch erst unter dem Einfluß der Aufklärung gelangt. Erst sie schuf ihnen durch den Unterbau der Naturrechtsphilosophie eine Massenwirkung, mit der Lehre von dem erst allmählich durch den Sieg der Zivilisation über die Natur verwischten und unterdrückten natürlichen Urzustand der menschlichen Gleichheit und Freiheit eine der Phantasie einleuchtende Erklärung, dem Groll aller Unterdrückten und Benachteiligten ein deutliches Angriffsziel: die hinderliche Gesellschaftsordnung nach den von dorther begründeten Vernunfts- und Humanitätsidealen zurechtzurücken. Erst unter ihrem Anhauch entwickelte sich ein liberales Programm und wurden bestimmte Forderungen an den Staat, die Kirche, die Gesellschaft präzisiert.

Ich brauche in diesem Kreise nicht davon zu reden, daß diese Bewegung heutzutage sehr hoch, aber auch sehr ungünstig eingeschätzt wird. Wir haben da ja eine sehr merkwürdige Wandlung erlebt. Als der Neuprotestantismus zuerst entdeckt und mit übertriebener Schärfe vom älteren reformatorischen, besonders lutherischen Protestantismus abgehoben wurde, fiel bei dieser Scheidung alles Licht auf den Neuprotestantismus und ein starker Schatten auf den alten. Er erschien als die letzte Gestaltung der sich damit auslebenden und erschöpfenden mittelalterlichen Kräfte. Der schöpferische Ursprung der modernen Welt sollte durchaus in der Aufklärung liegen und wurde damit auch vom Mutterland der Reformation nach England verlegt. Heute ist nun in manchen Kreisen beliebt, die Aufklärung als den Beginn eines großen Abfalles und eines plötzlich über die Menschheit gekommenen Rausches zu betrachten, der am besten nicht gekommen wäre, jedenfalls möglichst radikal rückgängig zu machen wäre. Allein beiden Urteilsweisen, deren Austrag wir der Werttheologie überlassen müssen, gemeinsam geblieben ist die Auffassung von der tiefen Cäsur zwischen Alt- und Neuprotestantismus, und der Widerspruch gegen diese Überschätzung, wie ihn seinerzeit vor allem Loofs erhoben hat, die Betonung eines über die Aufklärung hinweg in Kraft und Geltung gebliebenen Zusammenhanges zwischen der Kultur des 19. Jahrhunderts und der Reformation, ist sehr leise geworden. Mit der Mutter ist nun natürlich auch der Sohn dem Verdammungsurteil verfallen. Die Begeisterung,

mit der die liberalen Ideen einst proklamiert und verfochten wurden, und womit, das wollen wir ja nicht vergessen, für sie auch gelitten worden ist — man denke an Gustav Freytags schönes Buch über Mathy —, erscheint uns heute als höchst fremdartig und beinahe kitschig, als ein Tanz um Irrlichter, die in den Sumpf geführt haben, und als eine Flachheit, in der sich der Individualismus leer und tot gelaufen hat. Liberale Denkweise galt einmal, etwa zwischen 1850 und 1880, in der Schicht der bürgerlichen Bildung für einen Ehrentitel, das Wort trug einen Nimbus um sich. Heute wagt sich keine einzige politische Partei mehr offen, — höchstens noch in Klammern, liberal zu nennen, und zumal in der Jugend ist der liberale Gedanke eher anrüchig als anziehend und sammelnd. Immer mehr Vorwürfe sind auf das Schuldkonto des Liberalismus gehäuft worden. Er habe die Wirtschaft zerrüttet, den furchtbaren unheilvollen Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit hervorgerufen oder doch in verblendeter Tatenlosigkeit auswuchern lassen; er habe im Staate die Autorität zerbrochen und die Macht, ohne die kein Staat leben kann, unterhöhlt; er habe die Kirche in einem Sprechsaal und einen schwächlichen Wohlfahrtsverein aufgelöst; er habe die Sitte und die bewahrende Lebensnorm für den Einzelnen der Willkür des Geschmacks und der Mode geopfert; er habe die Aufbauzellen des Volkskörpers zerbröckelt und in die atomisierte Masse der Gesellschaft zerstäubt; er habe schließlich auch die Gemeinschaft des Abendlandes in einen Interessenkampf nationalistischer Individualitäten verwandelt. So sei er infolge der Erklärung des Ich zum Angel- und Ausgangspunkt der Welt, die er von der Aufklärung mitgebracht und sich durch den Idealismus habe verklären lassen, und infolge der damit gegebenen Verblendung gegen die Bedingtheit, Beschränktheit und Ergänzungsbedürftigkeit des Individuums, infolge seines optimistischen Vertrauens zu der natürlichen Entfaltung des Menschen, wenn man ihn nur frei lasse, und zu der Harmonie des Eigeninteresses mit dem Wohl der Gesamtheit der Totengräber der abendländischen Kultur und die eigentliche Ursache des Chaos geworden, in dem wir uns befinden. Ich meine, damit das vielfach herrschende Urteil über den Liberalismus vielleicht etwas stark, aber doch im ganzen

richtig wiedergegeben zu haben. Die früher nur in katholischen Kreisen bestehende Ablehnung hat sich immer weiter ausgebreitet und sieht sich von der modernsten Kulturphilosophie glänzend bestätigt. Mir ist eigentlich nur ein Kulturdenker bekannt, der die Dinge grundsätzlich anders ansieht: Albert Schweitzer[1]. Er wagt es mit einem heute selten gewordenen Mut, die Größe der Aufklärung zu betonen und die jugendliche Schönheit ihres Glaubens an die Macht der Vernunft, dem Leben gültige Ziele zu stecken und es einer echten Menschlichkeit entgegenzuführen, und sieht umgekehrt in dem Abfall von ihrem Geist und in der Ermattung ihrer Schwungkraft die Schuld, wirklich streng genommen die Schuld, an dem Kulturverfall der Gegenwart.

Aber in einem Punkt scheint mir nun Schweitzer jedenfalls die geschichtliche Wahrheit auf seiner Seite zu haben, wobei ich wieder dahingestellt sein lasse, ob er die richtig beobachtete Tatsache auch richtig bewertet hat. Diese Tatsache ist die (von ihm beklagte) praktische Einflußlosigkeit des Geistes der Aufklärung und damit also auch des Liberalismus. An dieser Tatsache kann m. E. kaum ein Zweifel sein. Der Liberalismus ist in Deutschland, mindestens in dem für das Schicksal nun doch ausschlaggebenden Norddeutschland und Preußen, während des ganzen 19. Jahrhunderts eine unterdrückte Bewegung gewesen und hat auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens, auf Staat, Kirche und Schule, keinen nennenswerten Einfluß geübt (anders allerdings steht es mit dem Wirtschaftsleben). 1848 war ein Schlag ins Wasser und blieb eine Episode. Keiner der großen preußischen Staatsmänner ist auch nur von einem Hauch der Aufklärung berührt gewesen, weder Stein noch Bismarck, um von den kleineren, offenbar feindlichen ganz zu schweigen. Die Träger der Krone blieben diesem Geist ebenso absolut verschlossen. Allerdings wurde auch Preußen ein konstitutioneller Staat, aber der Verfassung gelang es in ihrer endgültigen Form, die liberale Tendenz bis zur Unkenntlichkeit zu verflüchtigen, und sie führte sogar zu einer Festigung der Grundlagen, auf die die altprotestantische Gesellschaftsordnung das Leben des Volkes gestellt hatte. Auch

[1]) Verfall und Wiederaufbau der Kultur. München, C. H. Beck, 1925, S. 2 ff. 6. 24 u. ö.

im Verfassungsstaate war der Liberalismus lange Zeit zu unfruchtbarer Kritik und zu bloßer Opposition verurteilt. Die Politik, insonderheit die Kulturpolitik, bewegte sich dauernd in einer ganz andern Richtung. Der Liberalismus war eine literarische Bewegung; er produzierte Gedanken, Ideen, Bücher, philosophische Systeme, ergoß sich in eine Welt der Phantasie, erregte wohl auch hie und da eine kleine Bewegung, aber er konnte die Schranken, die ihn vom Leben der Nation abschlossen, nirgends durchbrechen. Die alten historischen Mächte waren dazu viel zu stark und der Liberalismus selbst wohl zu wenig lebensvoll, zu abstrakt und erdenfern. Schon aus diesem Grunde kann der Anteil des Liberalismus am Gang des deutschen Schicksals nicht so groß gewesen sein und kann ihn die Verantwortung nicht in dem Maße treffen, wie man heute wohl meint.

Das alles gilt nun freilich nur mit einer Ausnahme. Einmal während des 19. Jahrhunderts, acht kurze Jahre lang, scheint der Liberalismus in der Tat eine positive Rolle im deutschen öffentlichen Leben gespielt zu haben. Das waren die Jahre 1872—1879, die ersten Jahre nach der Reichsgründung. Während dieser Periode herrschte im Reichstag und im preußischen Abgeordnetenhause (um von den andern deutschen Staaten zu schweigen, in denen aber die Dinge vielfach ähnlich lagen) die nationalliberale Partei, d. h. die Partei, die die ungeheure Mehrheit des deutschen Bürgertums umfaßte, und saßen im preußischen Staatsministerium wie im Bundesrat eine ganze Reihe von Männern, die dieser Richtung zugehörten, wenn es auch zu einem Eintritt der offiziellen Parteiführer bekanntlich in der Krisis, Weihnachten 1877, nicht kam. In der zeitgenössischen Literatur erschien das als Anbrechen eines Zeitalters des Liberalismus. Freilich, daß die Bäume nicht in den Himmel wuchsen, dafür war schon dadurch gesorgt, daß Bismarck an der Spitze stand. Er hat nicht daran gedacht, liberale Politik zu treiben und die Krone hätte es ihm auch nicht gestattet, er hat sich vielmehr eifersüchtig gehütet, nicht in Abhängigkeit von der liberalen Partei zu geraten und die liberalen „Velleitäten“, die Laskerei, wenn sie sich einmal mausig machen wollte, schon bei den ersten schwachen Regungen bekämpft. Immerhin, wenn überhaupt irgendwo, so müßte doch in dieser

Periode ein starker Einfluß liberaler Ideen sichtbar und nachweisbar sein. Und das scheint ja nun auch wirklich der Fall zu sein. Den Beweis dafür bietet die in diesem Zeitraum betriebene Kulturpolitik, die Behandlung der religiösen, kirchlichen und Erziehungsfragen, kurz das, was man zusammenfassend den Kulturkampf nennt, das Gebiet, auf dem der bürgerliche Liberalismus, nachdem er seine eigentlichen politischen Ziele, Republik, Parlamentarismus, Antimilitarismus, aufgegeben oder doch erheblich zurückgesteckt hatte (man denke an Treitschkes berühmte Aufsätze über das konstitutionelle Königtum in Preußen), um so mehr seine Tradition wahrte. Man könnte fast meinen, daß Bismarck hierin den liberalen Tendenzen nachgegeben hätte, um die Partei dadurch an sich zu ketten, und durch diesen Köder, den er ihr hinwarf, ihr liberales Gewissen in andern Fragen hätte beschwichtigen wollen. Noch bei dem Sozialistengesetz hat diese Taktik eine Rolle gespielt: Durch die Drohung, sonst den Kampf gegen Rom abzubrechen, wurde die Zustimmung der Nationalliberalen schließlich erreicht.

In der Tat gilt der Kulturkampf im allgemeinen als ein Unternehmen des Liberalismus, und zwar als ein besonders gravierender Posten auf seinem Schuldkonto und als ein ganz besonders evidentes Beweisstück für seine Unfähigkeit und Verblendung. Es sind nicht nur die katholischen Historiker, die urteilen, ganz ohne hinreichenden Grund, lediglich aus flachem Religions- und Kirchenhaß und Widerwillen gegen den Gedanken der Autorität, aus jüdisch beeinflußter Abneigung gegen christliche Sitte und Erziehung habe der Liberalismus den Erisapfel des konfessionellen Streites in das junge Reich geworfen und damit einen unverzeihlichen Fehler begangen; sondern diesem Urteil ist auch derjenige protestantische Historiker zur Seite getreten, der die eindringlichste Studie über den Kulturkampf geschrieben hat, Adalbert Wahl[1]. Wahl weiß zwar, daß in der Bewegung von 1848 ein nennenswertes Mißtrauen der Liberalen gegen die Katholiken nicht hervorgetreten ist, und daß im preußischen Landtag Katholiken und Liberale am selben Strange zogen. Aber er weist

[1]) Vom Bismarck der siebziger Jahre. Tübingen, S. C. B. Mohr, 1920.

darauf hin, daß von jeher zwischen Liberalen und Katholiken, trotz alles taktischen Zusammengehens, tiefste Gegensätze gelegen hätten, die durch Syllabus und Vatikanum — er sagt nicht, ob mit Recht, — zu größter Schärfe gesteigert waren. Die Liberalen wollten die Partei der unbedingten Geistesfreiheit sein, und auf der andern Seite entfaltete das Prinzip der geistigen Bevormundung eine im 19. Jahrhundert nicht mehr für möglich und erträglich gehaltene Kraft. Verschärft war dieser Gegensatz durch die Ausbreitung des Materialismus bei den Durchschnittsliberalen und durch das Wiederaufleben der Parole der radikalen Aufklärung: Écrasez l'infâme. „So schwindet doch bald jede Verwunderung darüber, daß sich der Liberalismus mit wahrer Freude in den Kampf gestürzt hat." Es galt, Rom zu bekämpfen als Hort der geistigen Unfreiheit, als Vormacht einer supranaturalistischen, mittelalterlichen, absterbenden Weltanschauung, die in unversöhnlichem Gegensatz zu der modernen naturwissenschaftlichen stand. Für diese Kulturkampfstimmung hat Wahl, großenteils auf das Material gestützt, das schon Kißling[1] in seiner großen Geschichte des Kulturkampfes gesammelt hatte, eine Menge überzeugender Belege beigebracht. Wahl läßt auch nicht gelten, daß der Angriff von Rom, von der Zentrumspartei, ausgegangen sei, wie die liberalen Vorkämpfer immer wieder behauptet haben. Allerdings sei an der Tatsache einer mächtigen Erhebung des Klerikalismus im 19. Jahrhundert ja nicht zu zweifeln und zuzugeben, daß sich der Syllabus in unmißverständlicher und sogar verletzender Form gegen den modernen Staat und vor allem gegen die Lieblingsideen des Liberalismus gewandt hätte und daß das Vatikanum geeignet war, die Beziehungen der Staaten zu ihren katholischen Kirchen zu erschweren. „Und doch bedeutete diese Entwicklung noch keinen Angriff der Kirche, nur eine Verstärkung der kriegerischen Rüstung, nicht aber eine Kriegserklärung." Die hätte dies alles nur dann bedeutet, wenn der Papst daran gegangen wäre, aus seinen Sätzen dem Staate gegenüber wirklich Konsequenzen zu ziehen. Eine solche Angriffstendenz habe auch der Zentrumspartei ferngelegen. Sie war zur Defensive

[1]) Johannes Kißling, Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reiche. 3 Bände, Freiburg, Herder, 1911.

gegründet worden, und gerade das war ihren Gegnern so außerordentlich unbequem, daß sie beschlossen, durch einen Vorstoß, den Kanzelparagraphen, den Kampf zu eröffnen und den Gegner gewissermaßen zur offenen Schlacht zu zwingen.

Ich lasse die Frage beiseite, die nun allerdings aufsteht, und in der sich auch für Wahl das eigentliche Problem darstellt, was denn dann Bismarck, der doch diese Tendenz gewiß nicht teilte, bewogen hat, mit in den Kampf einzutreten und ihm die gesetzgebende Gewalt des Staates zur Verfügung zu stellen. Ich möchte vielmehr die Frage so stellen, ob es denn richtig ist, diesen ganzen Kampf zwischen Staat und Kirche so einseitig in den Gegensatz zwischen Liberalismus und Klerikalismus einzuspannen, ob es wirklich so war, daß es sich dabei um den Zusammenstoß zwischen liberal-religionsloser und christlich-kirchlicher Weltanschauung handelte. Gewiß ist unbedingt zuzugeben, daß der Kampf so in weitesten Kreisen verstanden wurde. Gerade das macht einem protestantischen Historiker das Urteil so schwer. Wer einmal gezwungen gewesen ist, ein paar Jahrgänge der „Nationalzeitung" oder der „Spener'schen Zeitung" oder gar der „Berliner Volkszeitung" aus jenem Jahrzehnt durchzulesen und die Tagesschriftstellerei auszukosten, der empfindet aufs stärkste den Anreiz, auf die Gegenseite zu treten und anzuerkennen, daß die Ketteler, Mallinckrodt, Reichensperger usw. doch schließlich eine bessere Sache vertraten. Es gibt hier nichts zu beschönigen, es ist einfach erschütternd zu beobachten, wie schlecht der politische, wirtschaftliche, technische Aufstieg der deutschen Seele bekommen war. Es finden sich in der liberalen Presse, in Tageszeitungen und Zeitschriften, bei den gelesensten Romanschriftstellern, sogar bei Gelehrten von Namen eine Fülle fadester Aburteile über Christentum und Religion, eine peinliche Wiederholung der trivialsten Schlagworte aus der Vogt-Büchnerschen Agitation; man greift mit Händen den Schaden, den Strauß' „Alter und neuer Glaube" in diesem Bürgertum angerichtet hatte, und ist angewidert von der Begeisterung für naturwissenschaftliche Weltanschauung, von dem Bildungsdünkel, Fortschrittsglauben und Zivilisationsrausch, von der selbstgenügsamen Diesseitigkeit, die aus dieser ganzen Literatur spricht. Man empfindet

dann unwillkürlich Sympathie für die wenigen, die diesen Hexensabbat durchschauten und sich entschlossen dagegen stellten. Selbst ein Buch, wie das von dem neuerdings wieder ausgegrabenen Konstantin Frantz[1] über „Die Religion des Nationalliberalismus", kann einen trotz aller Gehässigkeit und Verschrobenheit wohl nachdenklich stimmen. Er charakterisiert den Kulturkampf als einen Kampf des Heidentums und des Atheismus gegen die Kirche, in der die menschheitliche Idee des Christentums und ihr unversöhnlicher Gegensatz gegen die Heiligsprechung der Nation, gegen die Verabsolutierung des Staates, gegen Macht- und Realpolitik Gestalt gewonnen habe, als Ausfluß derselben Überheblichkeit des Ich, die einst den babylonischen Turmbau gewagt hat, als Vergöttlichung des Menschen, der sich über alle natürlichen Schranken hinwegsetze und sich, der Höhepunkt des Frevels, sogar das Göttliche, die Religion, die Kirche, dienstbar machen wolle.

Sind die letzten Motive des Kulturkampfes damit richtig erkannt? Wenn sie es wären, so könnten wir doch wirklich über jenen Kampf nicht streng genug urteilen. Und das Zugeständnis, daß sich mit ihnen auch andere und bessere Motive verbunden haben, daß er durch die notwendige Abwehr gegen den mit dem Katholizismus eng verbundenen Partikularismus und durch gewichtige Erwägungen der äußern Politik mit bestimmt worden sei, würde daran nichts ändern können, denn es hat sich ja gezeigt, daß für beide Zwecke der Kulturkampf ein unzulängliches Mittel war. Der Kulturkampf hat die Abneigung gegen die preußische Spitze des Reiches in weitesten Kreisen Süddeutschlands verstärkt und dem Föderalismus in der Abneigung gegen die preußische Kulturpolitik erst recht Freunde gewonnen, und auch die Rechnung auf Gewinn einer dauernden Freundschaft Italiens hat sich schließlich als falsch erwiesen. Wenn Wahl allerdings meint, auch daran sei der Kulturkampf schuld, daß sich die katholische Bevölkerung innerlich vom monarchischen Gedanken ab und der Republik zugewendet habe, so ist dies bestimmt nicht richtig; der rheinische Katholizismus war lange vor 1872 bereits demokratisch.

[1]) Berlin 1872.

Stellt man die Frage so, nach dem Anteil des Liberalismus an der Kulturkampfgesetzgebung, so wird man aber doch unterscheiden müssen: Jene kühle Abneigung und teilweise auch Feindschaft gegen christliche Religion und vor allem christliche Kirchen macht doch nicht den gesamten Gedankengehalt des Liberalismus aus. Daneben stehen andere Gedanken, von denen kein Geringerer als Rudolf Sohm, der gewiß nicht zu den Liberalen gehörte, einmal gesagt hat: In diesem Sinne sind wir alle liberal[1]. Und das ist vor allem der Gedanke des Schutzes der persönlichen Glaubens- und Gewissensfreiheit. Unzweifelhaft hat dieser Gedanke auf die damalige Gesetzgebung stark eingewirkt. Eine Reihe von einzelnen Maßnahmen, das Gesetz über die Grenzen des Rechtes zum Gebrauch kirchlicher Straf- und Zuchtmittel, das Gesetz betr. den Austritt aus der Kirche, das Gesetz betr. die kirchliche Disziplinargewalt und das Zivilstandsgesetz sind nur so zu erklären. Man wollte damit den katholischen Laien in seinem Gewissen gegen den Priester, den niederen Klerus gegen den höheren, den Bürger gegen eine Erstreckung der kirchlichen Gewalt auf sein persönliches und Familienleben schützen. Nun habe ich in meinem Buche gesagt[2]: „An diesem Punkt wird immer die berechtigte Kritik einsetzen. War es wirklich die Aufgabe des Staates, die Katholiken gegen ihre Kirche zu schützen? Liegt nicht in der Idee der katholischen Kirchlichkeit ein Verzicht auf solchen Schutz und eine unbedingte Unterwerfung unter die Kirche mit darin?" Aber auch wer so fragt, wird nicht außer acht lassen dürfen, daß diese Maßregeln von den massenhaft drängenden Klagen der in ihren Gewissen durch das Vatikanum bedrückten katholischen Laien und niedern Kleriker hervorgerufen und gefordert waren. Man erinnere sich doch, daß der Ausgangspunkt des Kampfes in den Verfolgungen lag, denen katholische Professoren und Religionslehrer in Staatsbeamtenstellungen wegen ihrer Ablehnung des Vatikanum ausgesetzt waren, und daß hierbei dem Staate gegenüber doch tatsächlich praktische Folgerungen aus den Konzilsbeschlüssen gezogen wurden in dem Ansinnen, sie ihrer vom Staate übertragenen Funktionen zu ent-

1) Kirchengeschichte im Grundriß. Leipzig, G. Böhme, 1888, S. 170.
2) a. a. O., S. 151.

kleiden. Ich vermisse bei Wahl eine konkrete Antwort auf die Frage, wie sich der Staat dazu hätte verhalten sollen. Sollte er sich dem Ansinnen des Episkopates beugen, die Schutzflehenden im Stiche lassen, die Renitenten im katholischen Volk einfach preisgeben? Ist es also nicht sehr begreiflich, daß er den Petitionen der dissentierenden Katholiken nachgab, auch dann, wenn man den Ernst der altkatholischen Bewegung nicht so hoch einschätzte, wie Bismarck es tat, sondern von vornherein skeptischer beurteilte, wie Falk? In der Tat erwies sich freilich die Rechnung als falsch. Nachdem der erste Schrecken überwunden war, zeigte scih, daß das katholische Volk und der katholische Klerus in seiner ungeheuren Mehrzahl gar keinen Schutz der Gewissensfreiheit wollte, vielmehr nur die Gewissensfreiheit verlangte, sich den Beschlüssen eines allgemeinen Konzils unbedingt zu unterwerfen, wie es ja auch unzweifelhaft religiöse Pflicht des katholisch Gläubigen ist; aber man darf doch wohl der Regierung keinen Vorwurf daraus machen, daß sie sich von diesen anfänglich so lauten und stürmischen und massenhaften Klagen mitbestimmen ließ.

Man darf es auch deshalb nicht, weil gerade unter den aus dieser Tendenz — Schutz der Freiheit des Einzelnen — entsprungenen Gesetzen die beiden sind, die sich fast als die einzigen von der Masse der Kulturkampfgesetze erhalten und, man darf doch wohl sagen, bewährt haben, das Austritts- und das Zivilstandsgesetz. Beide entsprechen in der Tat alten „liberalen" Forderungen, waren dem Liberalismus noch in seiner Maienblüte 1848 verfassungsmäßig versprochen, und wenn sie auch beide nun von dem Minister nicht so motiviert wurden, nicht als eine Forderung des Grundsatzes der Freiheit der Persönlichkeit, sondern aus der Notwendigkeit, dem Klerus ein Machtmittel aus den Händen zu reißen, so gibt es doch zu denken, daß gerade diese beiden, tatsächlich liberalen Gesetze, sich ohne Widerspruch in die Nation eingelebt haben, und es taucht vielleicht hier schon die Frage auf, ob der Kampf wirklich an seiner Nachgiebigkeit gegen liberale Postulate gescheitert ist und nicht vielmehr daran daß er darin nicht weit genug gegangen ist.

Denn diese Motive sind für die damalige Politik der Regierung doch nebensächlich gewesen, und noch weniger sind bei ihr jene

religions- und kirchenfeindlichen Motive zu entdecken, aus denen Wahl und andere den Kampf ableiten möchten. Zwar in der endgültigen Form der Gesetze, wie sie aus den Beratungen des Landtages hervorging, entdeckt man Spuren einer solchen Tendenz, z. B. in der Änderung des Zivilstandsgesetzes, daß kein Geistlicher Standesbeamter sein dürfe, und in dem Gesetz über die kirchliche Vermögensverwaltung, daß der Geistliche nicht den Vorsitz im Kirchenvorstand führen dürfe, und an andern Orten. Das sind Zugeständnisse, die in einem konstitutionellen Staate unvermeidlich sind. Aber man wird den Männern, die diesen Kampf auf ihren Schultern getragen haben, auch persönlich nicht gerecht, wenn man diese Motive bei ihnen annimmt, wie es freilich in der Hitze des Kampfes oft genug geschehen ist. Man wird doch die Tatsache nicht wegbringen können, daß der Minister und seine nächsten Mitarbeiter gut kirchliche und christliche Leute waren, daß sie nicht nur nach ihrer Tradition, sondern nach ihrer eigenen Entscheidung mit beiden Füßen im Christentum standen, daß sie sich um einen Einklang ihres Glaubens mit den Geboten ihres Handelns redlich bemühten und sich auf ihren Posten von Gott gestellt und für die Führung ihres Amtes verantwortlich wußten. Das gilt aber nicht nur von ihnen, sondern gerade auch von einer Reihe von Männern, die innerhalb der nationalliberalen Partei in diesem Kampf besonders stark hervorgetreten sind. Es ist eben ein großer Unterschied zwischen dem seichten Liberalismus, der in den oben charakterisierten Äußerungen hervortritt, und der Denkweise von Männern etwa wie Georg Beseler, Hermann Baumgarten, Max Duncker, Sybel, Treitschke, Wehrenpfennig usw., Männern von tiefster historischer Bildung und ausgeprägtem Rechtsgefühl, die mit dem theoretischen und praktischen Materialismus nicht das geringste gemein haben, und die oft genug den Mut bewiesen haben, gegen den Strom des Liberalismus vulgaris zu schwimmen. In ihrer Lebensführung, ihren Ehen, ihren Häuslichkeiten, ihrem literarischen Geschmack höchst, man möchte sagen: altmodische Leute und — wie immer ihre Stellung zu einzelnen Glaubenslehren der Kirche gewesen sein mag, über die man nur ganz wenig sagen kann, — nach ihrem eigenen Bewußtsein protestantische Christen mit dem Glauben an Verantwortung,

Vorsehung und ewiges Leben. Selbst von dem kühlen Bennigsen bezeugt das ausdrücklich sein Freund Planck [1], und von nicht ganz wenigen unter ihnen kann man auch nachweisen, daß der Faden zur Kirche und zum Gottesdienst nicht abgerissen war. Einen stärkeren Einfluß des Jung-Hegelianismus habe ich nur bei einem gefunden, bei Max Duncker [2], und gerade er hat sich sehr bald von ihm befreit. Philosophischer Eros ist wohl bei keinem dieser Männer sehr lebendig gewesen. Sie sind allesamt Realisten mit Mißtrauen gegen die philosophische Begründung politischer Forderungen und ihrer Ableitung aus Ideen. An die Stelle der Berufung darauf tritt bei ihnen allen die Berufung auf die Geschichte, nicht auf Menschenrechte, sondern auf positives Recht und auf die bewährte Erfahrung in der Geschichte anderer Völker, von der zu lernen sie nicht müde werden und die ihnen als die eigentliche Quelle der Urteilsbildung gilt. Wenn nun Männer dieser Art den Kampf als eine sittliche Notwendigkeit empfunden haben, so muß doch wohl ein anderes und ernsteres Motiv sie dazu getrieben haben.

Und da wird man gut tun, das einfach für wahr zu nehmen, was Falk selbst immer wieder, fast eintönig in seinen Reden ausgeführt hat, und was bei dieser ganzen Gruppe von Nationalliberalen, trotz mancher Bedenken gegen einzelne Maßregeln der Gesetzgebung, immer wieder durchgeschlagen hat. Falk hat wiederholt mit stärkster Entrüstung den Vorwurf zurückgewiesen, daß er einen Kampf gegen die Religion und gegen die Kirche als religiöse Institution führe, und in diesem Vorwurf, zweifellos nicht mit Recht, eine verleumderische und agitatorische Nachrede gesehen. Denn den Gegnern mußte von ihrem Kirchenbegriff aus der Kampf also erscheinen und sie mußten sich durch das Geheul der liberalen Presse in dieser Auffassung bestärkt sehen. Für Falk — man kann wohl sagen, daß dies eine Einseitigkeit war — handelte es sich vielmehr um einen Kampf fürs Recht. Um das Recht des Staates, aber nicht um ein Natur- oder Vernunftrecht, nicht um eine Konsequenz aus einer Staatsidee, sondern um das

1) Frensdorff, Gottlieb Planck, Berlin 1914, S. 431. Ein besonders schönes Buch, das den hohen idealistischen Gehalt der Männer jener Generation deutlich erkennen läßt. Oncken, R. von Bennigsen, 1910, Bd. II, S. 621.

2) Haym, Das Leben Max Dunckers, Berlin 1891.

historisch gewordene und gewachsene Recht des preußischen Staates. Man hat von einer advokatorischen Art bei ihm gesprochen; das ist mißgünstig gemeint. Aber in der Tat, er fühlte sich auf seinem Posten mehr als Jurist, denn als Politiker, man könnte sagen als Rechtsanwalt. Das zeigt schon die Anlage seiner meisten Reden, soweit sie nicht lediglich Erwiderungen auf Angriffe waren. Immer wird der Beweis aus dem Wortlaut der Verfassungsartikel, der Landtagsprotokolle, der Landrechtsparagraphen und älteren Edikte geführt und mit äußerster Sorgfalt um ihre richtige Interpretation gestritten.

Was aber war das für ein Recht, das Falk zu wahren sich berufen fühlte und auch tatsächlich von Bismarck berufen war? Erst mit dieser Frage nähern wir uns der m. E. entscheidenden Einsicht. Es war das im Allgemeinen preußischen Landrecht kodifizierte Recht und das in ihm fixierte Verhältnis von Staat, Kirche, Schule, Individuum. Die Wiederherstellung des landrechtlichen Zustandes hat Bismarck wiederholt als Aufgabe des Ministers bezeichnet. Die Gegner nannten dieses Recht die landrechtliche Omnipotenz des Staates. Nun ist es schon an sich nicht ganz richtig, im Landrecht eine solche Omnipotenz gelehrt zu finden. Im Gegenteil hat das Landrecht mit der Anerkennung eigener Kollegialrechte der Kirchen und noch mehr mit der Anerkennung auch dem Staate gegenüberstehender öffentlicher Rechte des Individuums der Staatsgewalt Schranken gezogen, allerdings unzulängliche. Aber noch viel weniger richtig ist, in der Omnipotenz des Staates eine erst durch das Landrecht geschaffene Neuerung zu sehen und sie etwa auf das Konto der Aufklärung, aus deren Antrieb das Gesetzgebungswerk selbst, das Bestreben, das gesamte Leben des Volkes auf gesetzliche Basis zu stellen und von der absoluten Willkür unabhängig zu machen, hervorging, zu buchen. Nein, gerade in diesem Stück wird offenbar, wie wenig doch die Schöpfer des Landrechtes geneigt waren, dem Naturrecht Zugeständnisse zu machen, und wie fest sie auf dem ererbten Grunde beharrten. Das Moderne im Landrecht, das waren die Erweichungen und Einschränkungen der Staatsgewalt; aber die Inanspruchnahme des souveränen Rechtes, dem Kollegialrechte der Kirche Grenzen zu ziehen, für den Staat, das

war altes Erbgut, das war die Behauptung der durch die Reformation für den Staat errungenen Stellung, die seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 geltendes Reichsrecht war, womit durchaus nicht gesagt sein soll, daß diese Stellung den Intentionen Luthers selbst ganz entsprochen hätte. Den Inhalt dieses Rechtes hat der katholische Referent im Ministerium Altenstein, von Schmedding, einmal so formuliert[1]: „Nach dem Landrecht ist der König Quelle alles Rechtes, auch des religiösen und zwar des katholischen nicht anders als des protestantischen. Dieser Grundsatz ist die Seele der preußischen Gesetzgebung und Richtschnur aller Verwaltung. Der Katholik will von dem Grundsatz der göttlichen Stiftung der Kirche aus eine Dualität der obersten Kirchengewalt, deren Grenzberichtigung nur durch freundliche Übereinkunft möglich sei. Damit steht das Allgemeine Landrecht im direkten Widerspruch.“ Aber eben nicht nur das Landrecht, sondern die schon dem Landrecht überkommene Rechtsstellung des Staates. Gegenüber dieser Position war nun aber der Anspruch der erstarkten katholischen Kirche, das Verhältnis von Staat und Kirche auf dem Wege der Vereinbarung und des Vertrages zwischen zwei gleichberechtigten Rechtsträgern festzustellen, zweifellos eine Neuerung, und gerade diese prinzipielle Rechtsfrage war durch Syllabus und Vatikanum in den Vordergrund geschoben und spielte auch in den ersten Auseinandersetzungen über die kirchliche Gesetzgebung eine größere Rolle, als die Zweckmäßigkeit ihres Inhaltes. Die Rechtsfrage war überdies kompliziert worden durch die Verfassungsartikel und die Auslegung, die ihnen der Episkopat und leider auch die katholische Abteilung des Kultusministeriums gegeben hatte; nämlich im Sinne vollständiger, keiner weiteren Ausführungsbestimmungen bedürftiger Freiheit der Kirche. Falk hat diese Interpretation für irrig gehalten, anders wie Bismarck, der deshalb auf Aufhebung der betreffenden Verfassungsartikel drängte, und seine juristischen Mitarbeiter, besonders Hübler, haben zu beweisen gesucht, daß die Pointe der betreffenden Artikel nicht in der Beseitigung der durch das Landrecht statuierten Staatsaufsicht, sondern in der Beseitigung der von 1808—1817 herrschenden

[1]) S. 260 meines Buches.

Übersteigerung der Staatsaufsicht lag, daß also der Verfassung fernegelegen habe, am landrechtlichen Status etwas zu ändern.

Natürlich kann man nun fragen, ob es politisch zweckmäßig war, dies Recht des Staates zu behaupten. Es ist leicht, nachträglich zu sagen, daß ein Verzicht des Staates und ein Gewährenlassen der Kirche unschädlich gewesen wäre, daß es dem Staate doch eigentlich hätte gleichgültig sein können, wie die katholische Kirche ihre Diener vorbilden und erziehen wolle, ob katholische Eltern ihre Kinder durch Nonnen ausbilden lassen wollten, wie es in den Priesterseminaren, Demeritenanstalten und Klöstern zuging; daß keine greifbaren Staatsinteressen nötigten, sich in all diese Interna der katholischen Kirche einzumischen und gar, das monastische Lebensideal gewissermaßen zu verbieten. Gegen einen solchen Rückzug des Staates gab es doch auch sehr ernste und gewichtige Bedenken; hierbei spielte auch die Polenfrage mit und die Sorge, daß ein der katholischen Kirche unkontrolliert überlassener Einfluß eben doch politische Wirkungen nach sich ziehen könne. Aber das verfolge ich nicht weiter, sondern mir kommt es darauf an: Sieht man das, was ich ausführte, dann ist das Urteil unausweichlich, daß Falk — und er steht für die eigentlich treibenden Kräfte — den Kampf nicht von liberalen Grundsätzen aus geführt hat, sondern gerade aus seiner Gebundenheit an die alte Tradition des preußischen Staates, die in seinem Charakter als ein protestantisches Gemeinwesen verwurzelt war. Es schwindet dann auch jede Verwunderung darüber, daß Bismarck den Kampf aufnahm.

Ich möchte nicht mißverstanden werden. Ich sage nicht, daß das den Kampf rechtfertigt. Der politische Historiker wird mit gutem Grunde bei der Behauptung bleiben, daß der Kampf ein Fehler gewesen ist. Aber dieser Fehler lag nicht in einer falschen Nachgiebigkeit gegen liberale Tendenzen. Liberal waren die Artikel der Paulskirchenverfassung, aber nicht die Maigesetze, geschweige denn die darauf folgenden Kampfgesetze. Sondern der Fehler lag gerade darin, daß die preußische Regierung an einer Auffassung von Recht, Beruf und Verantwortung der Obrigkeit festhielt, die nur in einem protestantischen Staat berechtigt und erträglich war, und daß sie diese Position festhielt, auch als sie unhaltbar geworden war; also scharf zugespitzt, nicht darin, daß

die Regierung zu liberal, sondern daß sie zu konservativ war. Fabri[1] hat ganz recht gesehen: Nachdem Preußen ein gemischter Staat geworden war, nachdem die katholische Kirche sich in der erstaunlichen Renaissance des 19. Jahrhunderts erneuert hatte, nachdem an die Stelle des protestantischen Herrschers die konstitutionelle Staatsgewalt getreten und damit der konfessionelle Zwiespalt in den Kern des Staatswillens selbst eingedrungen war, nachdem weiteste Kreise, auch des protestantischen Volkes, sich der Kirche entfremdet hatten, tat nichts so not, als eine entschiedene und klare Trennung von Staat und Kirche und ein Verzicht des Staates auf seine alten Ansprüche. Das heißt aber in der Tat eine Abkehr von dem Staatsgedanken, der der Obrigkeit die Verantwortung und die Herrschaft auch über das gesamte geistige Leben des Volkes zusprach. Natürlich ist das eine rein akademische Bemerkung. Ein solcher Verzicht war damals gar nicht denkbar. Die Krone hätte sich niemals dazu entschlossen, die evangelische Kirche das als den Todesstoß empfunden, es erschien als eine Ehrensache, diese Herrschaft zu behaupten. Wie hätte sich der Träger der Krone dazu bereit finden sollen, in einem Zeitpunkt, der seine Macht so außerordentlich gesteigert hatte, und wo seine protestantischen Beichtväter sich nicht genug tun konnten, seine Verantwortung für das Seelenheil seiner Untertanen zu betonen und in dieser Gewissenspflicht die Herrschaft über Geister und Gewissen zu verankern! Einige Male während des Kulturkampfes ist es aber doch wie eine Ahnung aufgetaucht, daß die Zeichen der Zeit dahin wiesen, auch bei Falk selbst. Was ihn und seine Gesinnungsgenossen, eben jenen Kern der Nationalliberalen, gehindert hat, diesen Weg zu beschreiten, das war die innere Anhänglichkeit an die ererbte, im Boden der lutherischen Reformation verwurzelte Anschauung vom Rechte der Obrigkeit. Auch der Kulturkampf ist auf seine letzten und in der Gesetzgebung wirksamen Tendenzen angesehen kein Produkt des Liberalismus gewesen, und die Niederlage in diesem Kampf war keine Niederlage des Liberalismus, sondern ein Beweis dafür, daß der alte preußische Staatsgedanke das gewandelte Leben nicht mehr meistern konnte.

[1]) S. 186 meines Buches.

Aus der Arbeit der kirchengeschichtlichen Vereine

Gesellschaft für Kirchengeschichte

Die zehnte Jahresversammlung der Gesellschaft für Kirchengeschichte fand am 9. Oktober 1928 in Frankfurt a. M. statt und zwar in den Räumen der dortigen Universität. In seinen Begrüßungsworten, in denen zuerst der Dank gegen die Universitätsverwaltung für die Gewährung der Hörsäle und gegen die Herrn Referenten für die freundlichst übernommenen Vorträge zum Ausdruck kam, gedachte der Erste Vorsitzende, Professor D. E. Seeberg der Toten des vergangenen Jahres aus der Reihe der Mitglieder der Gesellschaft (Geh. Kirchenrat Professor D. H. H. Wendt, Professor D. Riggenbach, Geh. Konsistorialrat Professor D. Loofs, den er eingehend als Gelehrten und als Mensch kennzeichnete, Professor D. Bauke und Studiendirektor D. Schneider) und schlug sodann ein Glückwunsch-Telegramm an Geh. Rat Professor D. Ritter von Zahn zu seinem am 10. Oktober stattfindenden 90. Geburtstag vor, was allgemeine Zustimmung fand. Nachdem Prorektor Professor Dr. Embden als Vertreter der Universität Frankfurt die Gesellschaft begrüßt und in seinen Begrüßungsworten die Kirchengeschichte als ein Bindeglied der Forscher der verschiedenen Fakultäten bezeichnet hatte, hielt Professor D. Kohlmeyer aus Breslau seinen Vortrag über: „Die Bedeutung der Kirche für Luther“, der in diesem Heft S. 466ff. abgedruckt ist. Den zweiten Vortrag hielt Konsistorialrat Professor D. Dr. Erich Foerster aus Frankfurt a. M. über das Thema: „Adalbert Falk und die Stellung des bürgerlichen Liberalismus seiner Zeit zu Christentum und Kirche“. Da auch dieser Vortrag in diesem Heft S. 543ff. zum Abdruck gelangt ist, erübrigt sich gleichfalls eine Inhaltsangabe. Im Anschluß an diesen Vortrag boten die Professoren Dr. Schmeidler, D. E. Seeberg, D. Kohlmeyer, D. Mulert, D. Barnikol und D. Heinrich Hoffmann Ergänzungen und Anregungen, die sich besonders auf das Verhältnis des preußischen Staates zur Aufklärung bezogen.

Nach der Mittagspause sprach Professor Dr. Weber aus Halle a. S. über: „Kaisergeschichte und Kirchengeschichte“ [1]. Dem

---

[1]) Der Vortrag ist inzwischen, auf etwa das Doppelte des Umfangs erweitert, bei Walter Kohlhammer in Stuttgart erschienen.

Auftrag des Vorsitzenden der Kirchengeschichtlichen Gesellschaft entsprechend, versuchte der Vortragende zunächst, das Problem der Beziehungen zwischen „Römischer Kaisergeschichte und Kirchengeschichte" zu klären. Er konnte nicht zugeben, daß, wie neuerdings von autoritativer Seite gesagt worden ist, „man die christliche Religion und ihre älteste Entwicklung aus der allgemeinen Geschichte des Zeitalters auszugliedern und besonders zu behandeln vermag, ohne ihr Wesen und ihre Erscheinung ernstlich zu gefährden"; denn jede Betrachtung, die universalgeschichtliche Ziele hat und die „zur vollen Erkenntnis und Würdigung nicht fehlen darf", erhält so mehr oder minder die Aufgabe, den Beweis für die hohe Selbständigkeit der christlichen Religion noch zu verstärken. Der Historiker, der das Ganze des Geschehens betrachtet, kommt zur Erkenntnis, daß durch solche Isolierung das Bild auch des Christentums verzeichnet werden muß, dessen Lehre vom ersten Anfang an, erst recht seit der Ausbreitung über die Welt, mit deren Kräften, Formen, Inhalten in steter Auseinandersetzung sich befand, und dessen später Sieg über den Polytheismus keineswegs seiner eigenen Kraft allein verdankt wurde. Dem Historiker muß daran liegen, daß Licht und Schatten richtig verteilt werden; er sieht im ganzen den Untergang einer älteren und den Aufgang einer neuen Welt, und er sieht deutlich, daß wie in der Zeit bis zum Sieg die Wechselwirkung der Kräfte so nach diesem — in der Zeit einer neuen Verweltlichung — fortwirkende alte Kräfte sich durchsetzten. Darum muß er enges Zusammengehen der beiden Disziplinen der geschichtlichen Wissenschaft fordern, die getrennt, aber nur eine Strecke Wegs weit marschieren und vereint schlagen sollten. Die Aufarbeitung aller Massen des noch vorhandenen Materials, das längst nicht nach allen Seiten durchforscht worden ist, scheint ihm in vereintem Bemühen erfolgreich und der Gewinn für beide Teile erheblich zu sein. An einer Reihe von Einzelbeispielen sprachlicher, literarischer, verfassungsrechtlicher, kultgeschichtlicher Art wurden die Zusammenhänge von hüben und drüben nachgewiesen und an dem Beispiel der kleinasiatischen Münzen wurde demonstriert, nach wievielerlei Seiten hin das Wissen über dieses wichtige Land und seine Geschichte auch für die Kirchengeschichte fruchtbar gemacht werden kann. Der am Ganzen Interessierte erlaubte sich, einzelne Anregungen auszusprechen, deren Verwirklichung für beide Teile förderlich sein dürfte. — Auch zu diesem Vortrag boten die Professoren D. Dr. von Schubert, Laqueur und E. Seeberg einige Ergänzungen und sprachen ihre Freude über das Zusammengehen von Profan- und Kirchengeschichte aus.

Diese drei Vorträge hatten eine starke Anziehungskraft ausgeübt; waren sie doch von 110 Teilnehmern besucht, die nicht nur aus Deutschland, sondern auch aus dem Ausland: Schweiz, Holland, Frankreich, Österreich und Polen erschienen waren.

Im sofortigen Anschluß an den dritten Vortrag fand die geschäftliche Sitzung (Mitgliederversammlung) statt. In dieser erstattete der Geschäftsführer der Gesellschaft, Oberpfarrer a. D. Dr. jur. Georg Arndt den Jahresbericht, der auf die vergangenen neun Jahre des Bestehens der Gesellschaft zurückblickte und auf die Eisenacher Tagung im Jahre 1927 kurz Bezug nahm; die damals hervorgetretenen Unstimmigkeiten sind glücklich beseitigt, und dadurch ist eine günstige Weiterentwicklung der Gesellschaft gewährleistet. Die „Zeitschrift für Kirchengeschichte" hat ihr äußeres Gewand (Typen, Umschlag, Titelschrift) gewandelt und verbessert und ist dadurch den in Eisenach geäußerten Wünschen gerecht geworden. An Stelle von Professor D. Scheel hat Professor Lic. Bornkamm aus Gießen, von der Gesellschaft dem Verlag Leopold Klotz in Gotha benannt, die Mitherausgeberschaft der Zeitschrift übernommen; er bearbeitet vorwiegend den Rezensionsteil der Zeitschrift. Die Zahl der Mitglieder ist gegen das Vorjahr die gleiche — 260 — geblieben. Von den Territorial-Kirchengeschichtsvereinen sind 12 der Gesellschaft beigetreten mit dem auf 10 RM. ermäßigten Mitgliedsbeitrag und unter der Zusage der freien Lieferung ihrer Veröffentlichungen an die Gesellschaft. Rühmend ist hervorzuheben, daß die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft wie in den letzten Jahren einen Betrag von 2000 RM. dem Verlag der Zeitschrift als Zuschuß zu den Druckkosten bewilligt hat; die Versammlung brachte den Dank für diese Bewilligung zum Ausdruck. — Nach dem Jahresbericht erstattete der Geschäftsführer den Kassenbericht über das neunte Vereinsjahr; der Einnahme von 6549.27 RM. steht eine Ausgabe von 5330.99 RM. gegenüber, so daß sich ein Bestand von 1218.28 RM. ergibt; die Rechnung ist von zwei Mitgliedern geprüft und richtig befunden; die Versammlung erteilte darauf die beantragte Entlastung. — Auf Vorschlag des Vorstandes wählte die Versammlung Geh. Konsistorialrat Professor D. von Dobschütz aus Halle a. S. als Leiter der „Abteilung für Urchristentum", sowie Professor Dr. Caspar aus Königsberg i. Pr. in den Geschäftsführenden Ausschuß und setzte das Honorar für den von der Gesellschaft benannten Mitherausgeber der Zeitschrift fest.

Pfarrer Lic. Wendland berichtete sodann über den Anschluß weiterer Territorial-Kirchengeschichtsvereine an die Gesellschaft und legte einen mit dem Vorstand formulierten Antrag an den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß vor, der eine sachgemäße und sichere Aufbewahrung der kirchlichen Archivalien bezweckt und die Schaffung von Landes-, bzw. Provinzialkirchenarchiven anregt. Dieser Antrag rief eine lebhafte Erörterung hervor, in der auf die Bedeutung der alten wertvollen Kirchenakten hingewiesen und Wege zu ihrer Erhaltung und Bewahrung gewiesen wurden. Die Versammlung beauftragte darauf den Vorstand, den Antrag unter Benutzung der geäußerten Meinungen um-

zugestalten und danach an den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß einzureichen, damit er von ihm an die Regierungen der deutschen evangelischen Landeskirchen weitergeleitet werde.

Als Ort der nächsten Jahresversammlung 1929 wurde Salzburg gewählt, da die 57. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in der letzten Septemberwoche 1929 dort tagen wird.

Nach Schluß der Mitgliederversammlung wählten die anwesenden Mitglieder des Geschäftsführenden Ausschusses Professor Dr. Caspar aus Königsberg in den Redaktionsausschuß.

Berlin-Friedenau, den 7. November 1928.

Oberpfarrer a. D. Dr. jur. Georg Arndt
Geschäftsführer.

Literarische Anzeigen und Berichte[1]

Probleme neuerer Literatur zur Scholastik

Von Peter Brunner, Gießen

Philip H. Wicksteed, The Reactions between Dogma and Philosophy, illustrated from the works of S. Thomas Aquinas. London, Constable & Co., 1926. XXVI und 669 S. 10 s. 6 d.

Albert Stohr, Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg, mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Albert dem Großen und Thomas von Aquin = Münsterische Beiträge zur Theologie. Hrsg. von F. Diekamp und R. Stapper, Heft 13. Münster, Aschendorff, 1928. X und 241 S. 9.95 M.

(Ch. Balič), Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences = Bibl. de la Revue d'Hist. Eccl., Fasc. 1. Louvain, Bureaux de la Revue, 1927. XVI und 369 S. und 16 S. Taf.

James L. Connolly, John Gerson, Reformer and Mystic. Louvain, Librairie Universitaire, 1928. XVIII und 402 S.

Von den fremdsprachlichen Veröffentlichungen, die hier genannt sind, verdient das Buch Wicksteeds in erster Linie das Interesse des deutschen Lesers. Vielleicht wird gerade er sich zunächst an der „populären" Behandlungsart des Gegenstandes stoßen. Das Werk gibt ja in seinem Grundbestand und seiner Form nach die Hibbert Lectures wieder, die der Verf. 1916 in London und Oxford gehalten hat; es richtet sich also nicht an den Fachmann allein, sondern an jeden über theologische und philosophische Fragen ernsthaft nachdenkenden Gebildeten. Aber die Art, wie Wicksteed seinen Stoff behandelt, unterscheidet sich sehr vorteilhaft von den verflachenden popularisierenden Darstellungen, die man in der englisch schreibenden Welt nur zu häufig findet. Wicksteeds Arbeit ist in diesem Sinn keine Popularisierung, sondern eine klare, besonnene Interpretation der thomistischen Grundhaltung. Er ruht nicht eher, als bis die spröden Formeln der Scholastik gleichsam durchsichtig werden und ihren für die Gegenwart bedeutsamen Gehalt offenbaren. Ein Musterbeispiel solcher interpretierender Darstellung scheint mir z. B. die sechste Vorlesung über die Lehre von der Seele zu sein. Andererseits aber entfernt sich W. trotz seiner interpretierenden Tendenz niemals von den zu interpretierenden Texten. Sein in der Einleitung gegebenes Versprechen, jeden wichtigen Ausspruch über die Lehre des Thomas durch direktes Zitieren seiner eigenen Worte zu belegen, hat W. in der Tat nach Möglichkeit in den umfassenden Anmerkungen und Exkursen erfüllt. Nicht nur Thomas, sondern auch eine große Anzahl anderer Autoren, die in den gleichen problemgeschichtlichen Zusammenhang gehören, kommen hier reichlich zu Worte. Ich nenne als Beispiele die 24 Seiten umfassende Anmerkung über die Trinitätslehre und die beiden

[1]) Die Schriftleitung bittet, ihr Bemühen um möglichst umfassende Berichterstattung durch Einsendung von Büchern, Zeitschriften und Sonderdrucken an den Leopold Klotz Verlag, Gotha zu unterstützen.



Exkurse am Ende des Buches über Intellekt und Wille (S. 582—620) und über die visio beatifica (S. 621—659).

Das Grundthema des Buches, die gegenseitigen Beziehungen zwischen antiker Philosophie und christlicher Theologie in dem Werk des Thomas aufzuweisen, steht in enger Fühlung mit einer bestimmten Seite des englischen Geisteslebens. Die Universitäten Cambridge und Oxford haben immer wieder das Interesse an Plato und Aristoteles lebendig erhalten, so daß sich von da aus ein starker Strom antiken Denkens in das englische Geistesleben ergoß. Auch die unitarischen Kreise, zu denen W. bekenntnismäßig gehört, sind solche Pflegestätten eines von der Antike genährten Humanismus. Jeder Versuch, Christentum und Antike in ein harmonisches Verhältnis zueinander zu bringen, wird hier also auf lebhaftes Interesse stoßen.

Von da aus ist wohl der Schlußgedanke W.s zu verstehen. Er gibt uns da gleichsam den dogmatischen Schlüssel zu seinem Werk in die Hand. Denn er meint, Thomas vertrete im Grunde das gleiche Prinzip, auf das es ihm ankomme. Er formuliert es so: „Unser Sinn für Wahrheit, Schönheit und Güte mag durch Anmaßung auf falsche Bahnen geleitet, entstellt oder erstickt werden; durch ehrfürchtige Demut mag er genährt, gestärkt und emporgehoben werden; aber wenn wir uns davon lossagen wollten, würden wir uns selbst verraten" (S. 565).

Die für das ganze Buch entscheidende Grundposition ist am Ende der zweiten Vorlesung gewonnen. Die erste Vorlesung über „die Aufgabe des Thomas" macht u. a. klar, daß diese Aufgabe nicht einfach darin bestand, aristotelische Philosophie und christliche Theologie zueinander in Beziehung zu setzen, sondern daß die Problemstellung dadurch bedeutend erschwert war, daß die christliche Theologie selber bereits eine enge Verbindung mit einem philosophischen System eingegangen war, nämlich mit dem Platonismus. Während dieser nicht nur in seiner neuplatonischen Ausprägung, sondern schon in seinen Anfängen an bestimmten Punkten eine merkwürdige Affinität zum Christentum aufweist — so findet sich z. B. etwas der Lehre vom „Fall" des Menschen Entsprechendes bei allen Vertretern des Platonismus —, ist der Geist des Aristotelismus mit seinem ausgesprochenen Sinn für Relativitäten dem Dogma zunächst völlig fremd. Warum greift aber Thomas dann überhaupt nach Aristoteles? Von den mehr oder weniger „unbewußten" Motiven wird gleich zu sprechen sein. Wenn W. öfters sagt, der Grund für die Rezeption des Aristoteles durch Thomas sei in dem Eindruck zu suchen, den der intellektuelle Gehalt dieses Systems auf Thomas gemacht habe, so ist diese Antwort offenbar zu allgemein. Hier wäre eine genauere Spezifizierung erforderlich gewesen. Denn es ist doch zunächst nicht einzusehen, warum der Platonismus an diesem Punkte hinter Aristoteles zurückbleiben sollte. Wenn wir uns der Meinung Gilsons anschließen dürfen, so war der Aristotelismus vor allem deswegen für Thomas nicht zu umgehen, weil hier zum erstenmal dem Abendlande eine von einem einheitlichen Gesichtspunkt aus unternommene, philosophisch durchgearbeitete Interpretation der Phänomene der Natur dargeboten wurde. An dieser Stelle versagte der Platonismus. Es liegt, wenn unsere These zu Recht besteht, eine eigentümliche Tragik in dem Umstand, daß dieselbe Tatsache, die dem Aristotelismus die Tür im Abendland öffnete und den Platonismus zu einer Seitenströmung herabdrückte, auch zu Beginn der Neuzeit den Sturz des einen und die Renaissance des anderen herbeiführte: die Verschwisterung der aristotelischen Philosophie mit der Naturwissenschaft.

Wichtiger für ein systematisches Verständnis des Thomismus sind freilich folgende Überlegungen, die uns in W.s zweiter Vorlesung begegnen. Sie handelt von „dem von der menschlichen Natur geforderten Endziel", der visio Dei, und ihrer Beziehung zur Mystik. Ist einmal die unmittelbare Erkenntnis der Wesenheit Gottes als das Einzige, das den Menschen letzten Endes be-

friedigt, erkannt, so ist man damit gleichzeitig nahe an den Bereich der neuplatonischen Mystik herangetreten. Nun hat aber Thomas die aristotelische Psychologie und Erkenntnislehre aufgenommen, für die Erkenntnis ohne sinnliche Erfahrung nicht möglich ist. Die Wesenheit Gottes aber kann nie Gegenstand einer sinnlichen Erfahrung werden. So stoßen wir hier auf einen seltsamen inneren Zwiespalt bei Thomas, den W. auf die Formel bringt: „a mystic in his demand and an Aristotelian in his psychology". Mit anderen Worten: Während für Aristoteles die Erfüllung alles menschlichen Sehnens im Bereiche des Immanenten liegt, scheidet sich Thomas hier von Aristoteles und sympathisiert mit dem neuplatonischen Endziel der Gottesschau. Während aber der Neuplatonismus die Erreichung dieses Zieles durch den Menschen hier auf Erden für möglich hält, bindet Thomas als Aristoteliker unsere Erkenntnis an die sinnliche Wahrnehmung. Sowohl beim Neuplatonismus als auch bei Aristoteles paßt also die Auffassung vom Menschen und seinen Möglichkeiten genau zu dem ihm gesetzten letzten Endziel, bei Thomas dagegen stoßen wir infolge der eben angedeuteten Überkreuzung auf eine merkwürdige Inkongruenz. Wenn wir W. recht verstehen, so liegt nach ihm die geniale Leistung des Thomas darin, daß er kraft dieses — von ihm vielleicht unbewußt erstrebten — inneren Antagonismus zwischen Platonismus und Aristoteles die Notwendigkeit der christlichen Offenbarung gleichsam a priori dartun kann. Denn sie hebt jene Inkongruenz zwischen dem mystischen Endziel und der aristotelischen Philosophie auf. Aristoteles und der Platonismus allein genommen machen jeder in seiner Weise die christliche Offenbarung überflüssig, der eine durch den Immanenzgedanken, der andere durch die unmittelbare mystische Schau. Die thomistische Überkreuzung von aristotelischen und neuplatonischen Elementen macht die christliche Offenbarung notwendig.

Diese Ausführungen W.s verdienen sicher große Beachtung. Denn sie machen mindestens so viel klar, daß die Rezeption des Aristotelismus keine mehr oder weniger belanglose erkenntnistheoretische Angelegenheit war, sondern einen Versuch darstellt, die christliche Idee der Offenbarung, die in der auf neuplatonischer Grundlage aufbauenden Theologie der Franziskaner gefährdet zu sein schien, vor einer Auflösung in die Mystik zu retten. In der Tat fragt man sich beim Studium der mystisch geneigten Erkenntnistheorie eines Bonaventura, in der schon jede einfache sinnliche Wahrnehmung einen unmittelbaren Kontakt des menschlichen Geistes mit der Gottheit involviert, ob hier eine außer dem Geiste des Menschen sich ereignende Offenbarung überhaupt noch notwendig ist.

Die als notwendig postulierte Offenbarung liegt in der Schrift vor (Vorlesung 3). Sie scheint in der Theorie des Thomas die letzte autoritative Instanz zu sein, während praktisch unausgesprochen die Kirche die entscheidende Autorität ist. Die Verbindungslinie zwischen Theorie und Praxis ist der Schriftbeweis für das Vorhandensein einer zwar mündlichen, aber doch autoritativen apostolischen Tradition. W. weist mit Recht auf den logischen Fehler dieses Argumentes hin: Seine Voraussetzungen seien zugegeben; so folgt aus ihnen aber nicht, daß jeder kirchliche Gebrauch, der nicht durch die Schrift sanktioniert ist, von der Autorität der mündlichen Tradition seine Geltung empfängt. Die Vorlesung schließt mit einer Erörterung über den Verdienstcharakter des Glaubens, der in der thomistischen Fassung des Verhältnisses von Intellekt und Wille beruht: Der Intellekt gibt dem Willen Gründe dafür an, daß es gut ist, sich für die Annahme der Glaubensgeheimnisse zu entscheiden; der Wille vollzieht diese Entscheidung — darin liegt das Verdienstmoment — und bittet nun seinerseits den Intellekt, das, was er bereits als möglich eingesehen hat, auch als wahr anzunehmen. Zwar weiß W., daß diese Bewegung des Willens nach Thomas von der göttlichen Gnade gewirkt wird. (Vgl. z. B. S. th. II—II, q. 2 a. 9c: Der Intellekt stimmt der göttlichen Wahrheit zu ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam.) Aber auf die Frage, wie mit dieser Gnaden-

lehre sich der Verdienstcharakter des Glaubens verträgt, geht W. leider nicht ein. Wenn er die Rolle, die Intellekt und Wille beim Zustandekommen des Glaubensaktes spielen, als Bekehrungspsychologie interpretiert, so dürfte er hier wohl zu stark modernisieren.

Nunmehr sind die Voraussetzungen geschaffen, die Synthese zwischen dem corpus philosophicum (natürliche Theologie) und dem corpus dogmaticum (geoffenbarte Theologie) in den Umrissen darzustellen (Vorlesung 4). Die Erörterung der natürlichen Gotteslehre gibt W. eine gute Gelegenheit, den Grundgedanken der aristotelischen Physik in klarer Darstellung verständlich zu machen: Prüft man diese unsere Welt, bestehend aus Materie in Bewegung (gleich Veränderung überhaupt), so erkennt man auf Grund rein wissenschaftlicher und philosophischer Erwägungen, daß sie nicht aus sich selbst Bestand haben kann, sondern in jedem Augenblick von einem nicht-materiellen, nicht-räumlichen Prinzip abhängt. Wenn W. in diesem Zusammenhange den Schöpfungsgedanken dem Aristoteles ohne Einschränkung abspricht, so würden wir zögern, diese Behauptung mit der gleichen Unbedingtheit aufzustellen. Ob nicht doch viele Züge bei Aristoteles dafür sprechen, daß Thomas ihn richtiger interpretiert hat, der ihm bekanntlich zwar die christliche Idee der Schöpfung in der Zeit abspricht, aber eine Art ewige Schöpfung bei ihm finden will? Man vergleiche zu dieser Frage Eugen Rolfes, Die Philosophie des Aristoteles, Leipzig 1923. Auf S. 368f. sind dort eine ganze Reihe von Gründen dafür zusammengestellt, daß Aristoteles Gott gedacht hat als die Wirkursache, die das Seiende als Seiendes, d. h. als Substanz verursacht.

Während Thomas in dem Beweis dafür, daß Gott ist, fast ausschließlich dem Aristoteles folgt, biegt er in der Beantwortung der Frage, was Gott sei, durch die Aufnahme der theologia negativa und der Lehre von der Geltung der Prädikationen per analogiam wieder in die Bahnen des Platonismus zurück. Besonders in der Sphäre der geoffenbarten Theologie sind die platonischen Elemente niemals durch die aristotelischen verdrängt worden. Zwar war in der Trinitätslehre die neuplatonische Emanationstheorie aufgegeben worden. Aber die Attributenlehre blieb ein modifizierter Platonismus: Die Ideen des Guten, Wahren, Schönen sind zwar nicht mehr für sich subsistierende Entitäten ohne jede Beziehung zu einem Intellekt, sondern sie sind im Grunde miteinander identische Attribute Gottes, als solche aber haben sie eine reale Seinsweise in Gott. Während so in der Attributenlehre das Moment der Einheit im Gottesbegriff streng durchgeführt ist, scheint es durch die Dreiheit der Personen wieder bedroht. Nach W. hat Thomas den Widerspruch nicht beseitigen können, der darin besteht, daß wir von Gott in Begriffen reden müssen, die die unqualifizierte göttliche Einheit streng wahren, und dabei gleichzeitig die Trinität der Personen nicht verletzen dürfen. „Thomas ist zu aufrichtig, diesen Widerspruch zu verheimlichen, zu orthodox, ihn zu entfernen, und zu klar, ihn zu verdunkeln" (S. 276). Ob in diesen Ausführungen der Unitarier in W. nicht zu sehr zu Worte kommt?

Es wäre u. E. an dieser Stelle W.s Aufgabe gewesen, von seiner Problemstellung aus den theologischen Offenbarungsbegriff selber deutlicher zu analysieren und zu fragen, ob der thomistische Versuch, die christliche Idee der Offenbarung festzuhalten, wirklich gelungen ist, oder ob nicht die Struktur des Offenbarungsbegriffs von der Vernunft her bedeutsame Veränderungen erfahren hat. Es scheinen uns eine Reihe Umstände darauf hinzuweisen, daß auch für Thomas Offenbarung nicht mehr ein in der Geschichte sich ereignendes factum singulare in all seiner Kontingenz ist, sondern vielmehr ein Kundtun von ewigen selbstevidenten allgemeinen Wesenheiten und Prinzipien, — selbstevident zwar nicht für unseren menschlichen, wohl aber für den vollkommenen göttlichen Intellekt. Offenbarungswahrheiten wären also prinzipiell von gleicher Struktur wie die Vernunftwahrheiten, wenn sie ihrem Umfang nach auch über sie hinaus-

reichen. Ist hier noch der christliche Offenbarungsbegriff in seiner Strenge gewahrt?[1]

Die fünfte Vorlesung bringt die volle Entfaltung der oben angedeuteten Beziehungen zwischen thomistischer Erkenntnislehre und der Theorie von der visio Dei. Das Charakteristischste und Verdienstvollste der Leistung des Thomas ist vielleicht darin zu sehen, daß er jene scharfe Grenzlinie zieht zwischen dem, was uns hier auf Erden an Gotteserkenntnis möglich ist, und dem, was uns einst geschenkt werden soll. Durch W.s Darstellung wird sehr schön deutlich, daß der Aristotelismus den Geist des Menschen in gesunder Weise hier auf Erden festhält und ihn vor einem voreiligen Hinaufflattern in Gottes Majestät bewahrt. Die visio Dei erscheint als die aus dem Diesseits ins Jenseits verwiesene Mystik des Platonismus.

Die nächste sechste Vorlesung über die Lehre von der Seele behandelt eine der schwierigsten Partien des Thomismus Man denke nur an das heikele Problem der principia individuantia. Der instruktive Wert gerade dieses Kapitels wurde

---

[1] Wie unbequem der Scholastik die einmalige zeitverhaftete Geschichtlichkeit der christlichen Offenbarung war, kann man deutlich an folgenden Worten des Alexander Halesius sehen: S. th. I, q. 1 caput 1: Sed doctrina Theologiae pro magna parte non est universalium, sed singularium, ut patet in narratione historica. Relinquitur ergo quod non est ars vel scientia. Mit anderen Worten: Das den Charakter der Wissenschaft als solche bestimmende Moment ist ihr Gegründetsein in ewig gültigen Allgemeinbegriffen. Wird nun der Wissenschaftscharakter der Theologie durch ihre Bezogenheit auf ein kontingentes historisches Singulare nicht aufgehoben? Die Lösung dieser Schwierigkeit bringen folgende Worte: Introducitur in historia sacrae Scripturae factum singulare ad significandum universale (!), et inde est quod eius est intellectus et scientia. An der Frage, wie Erkenntnis des Einzelnen möglich sei, hat sich schon Aristoteles vergeblich abgemüht. Der Spinozismus scheitert an demselben Problem: Die Irrationalität der zeitverhafteten res singulares läßt sich nicht restlos in die Rationalität ewig-zeitloser Gesetze auflösen, obwohl dieses Bemühen deutlich die beherrschende Intention ist. Die Scholastik hatte den griechischen Wahrheitsbegriff akzeptiert, in dem allgemeine ewige Wesenheiten und Prinzipien das konstitutive Moment sind. Infolge davon wird sie dazu verleitet, das zeitliche einmalige hic et nunc der Offenbarung möglichst zu verflüchtigen, zum Bild des Ewigen werden zu lassen. Es sei bereits hier auf die gleich zu besprechende Arbeit Stohrs über die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg hingewiesen, insbesondere auf das Kapitel über die zeitliche Prozession der zweiten und dritten Person. Stohr wundert sich etwas darüber, daß dieses Problem in der damaligen Zeit soviel Beachtung fand, da es doch „für den spekulativen Aufbau der Trinitätslehre weniger wichtig" sei (S. 62). Von unseren Erwägungen aus wird das Interesse der Scholastik an dieser Frage sehr begreiflich: In der processio temporalis stößt Ewigkeit und Zeit, das innertrinitarische, von Ewigkeit her unveränderte Leben Gottes und sein Eingehen in die Geschichte aufeinander: Sed Filius vel Spiritus Sanctus ab eterno exit a suo principio et semper durat presencialiter iste exitus, et tamen noviter accipitur a creatura, quam inhabitat nunc et non prius. Ergo non solum procedit eterna processione in esse personale, sed eciam temporaliter procedit in creaturam (Ulrich, bei Stohr S. 64). Wenn wir Stohrs Interpretation der Texte folgen dürfen, so liegt bei Ulrich deutlich eine gewisse Tendenz vor, das Schwergewicht von dem zeitlichen Ausgang auf den ewigen zu verlegen. Der ewige Ausgang wird durch den zeitlichen geoffenbart (S. 64), der zeitliche Ausgang wird „zum Zeichen" (!) des ewigen. Wenn so das geschichtliche nunc vornehmlich zum Transparent der ewig-zeitlosen innergöttlichen Relationen wird, wird man fragen müssen, ob hier die Idee der christlichen Offenbarung in ihrem ganzen Umfang noch festgehalten ist.

bereits oben hervorgehoben. Die Aufgabe, vor die Thomas sich gestellt sah, lag darin, den Nachweis zu erbringen, daß die Seele die „Form“ eines Körpers ist (aristotelisch), aber gleichzeitig auch als eine unabhängig von aller Materie bestehenden Entität (christlich — platonisch) anzusehen ist. Als solche braucht sie nicht mehr Materie als Prinzip der Individualität, sondern ihr eigenes geistiges Bewußtsein genügt dazu. Da sie aber zur Erreichung ihrer höheren Verstandesfunktionen auf die Sinneseindrücke angewiesen ist, muß sie notwendig mit einem Körper vereinigt sein.

Die schwierige Frage, ob Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele lehre, verneint W., da er mit Avicenna nur den intellectus possibilis individuell sein läßt, den intellectus agens dagegen für ein kosmisches Prinzip außerhalb des individuellen Geistes hält. Thomas meint, daß auch der intellectus agens eine Fähigkeit des persönlichen Geistes ist. Die Entscheidung über diese Frage hängt zum großen Teil an der Exegese von de anima III, 5. Wenn man dieses Kapitel nicht isoliert betrachtet, sondern in den Zusammenhang der Erörterung der ganzen Schrift einordnet, so legt sich u. E. folgende Erwägung nahe: III, 5 ist der Gipfelpunkt einer von Anfang an deutlich sichtbaren Linie. Das Grundthema von de anima ist zweifellos das Problem der Unsterblichkeit des Nus. Von Anfang an taucht es auf und läßt den Verfasser nicht mehr zur Ruhe kommen. Man spürt deutlich, daß ein persönliches Interesse allenthalben mitschwingt. Ob man daraus nicht schließen darf, daß hier etwas verhandelt wird, was den Menschen als einzelnen angeht? Es scheint uns, daß auch hier Thomas richtig gesehen hat.

War es für Thomas schon in der Seelenlehre sehr schwer, eine Versöhnung zwischen Aristoteles und dem Christentum herbeizuführen, so steigert sich diese Schwierigkeit in der Ethik, auf die die siebente Vorlesung eingeht. Der Kontrast zwischen aristotelischer und christlicher Ethik wird von W. klar herausgearbeitet. Die Unterscheidung zwischen natürlichen (= aristotelischen) Tugenden und übernatürlichen, „eingegossenen“ stellt den Ausgleich her, eine Unterscheidung, die eine starke Analogie aufweist zu der zwischen Vernunftwahrheiten und Offenbarungswahrheiten.

Ein Schlußvortrag (Poetry and Imagination) bringt geistvolle Bemerkungen über Stil und Dichtkunst des Thomas und über die Urstandslehre und die Angelologie. Man hätte gewünscht, daß W. den beiden letzten Punkten eine ernsthaftere philosophische und theologische Behandlung hätte zuteil werden lassen. Denn sie sind wirklich mehr und anderes als nur Beispiele dafür, welche Rolle die „imagination“ bei Thomas spielt. Doch weiß W. dies selbst natürlich am besten. Trotz der Ausführlichkeit unseres Referates konnten wir nur einen schwachen Eindruck geben von der Reichhaltigkeit der Probleme, die W. in seinem Werk vor uns entrollt. Dadurch daß er von einer auf die Mitte des Systems zielenden Fragestellung ausgeht, bleiben nur wenige wichtige Punkte dieses Systems ganz unerörtert. So wird W.s Buch geradezu zu einer Einführung in den Thomismus. Es zeichnet sich durch eine große Reife der Einsicht aus, die nur durch jahrelangen Umgang mit den Texten erworben werden konnte. Dazu liegt über dem ganzen Werk eine solche Klarheit und Durchsichtigkeit der Sprache, daß der Leser auch nach dieser Seite hin dem Verf. für seine Gabe dankbar sein wird.

Man ist im allgemeinen der Ansicht, daß in dem Ringen zwischen Platonismus und Aristotelismus, wie es sich besonders deutlich in Albertus Magnus spiegelt, Alberts Schüler Thomas den Aristotelismus seines Meisters konsequenter durchführte, während ein anderer bedeutender Albertschüler, Ulrich von Straßburg, vor allem die neuplatonischen Elemente Alberts zur Geltung brachte. So haben Baeumker, Grabmann und auch Geyer in der neuen Auflage des Überweg-Heinze Ulrich als Neuplatoniker angesehen. Hat die Arbeit W.s gezeigt, daß bei dem „Aristoteliker“ Thomas ein beträchtlicher Rest „platoni-

schen" Gutes übrig bleibt, so lehrt uns die Arbeit Stohrs erst recht eindrücklich, wie vorsichtig man mit solchen allgemeinen Einteilungen sein muß. Denn — um ein Hauptergebnis dieser Studie vorweg zu nehmen — St. macht den Versuch, „Ulrich als in hervorragender Weise aristotelisch orientierten Denker in Anspruch zu nehmen" (S. 210), ohne natürlich das neuplatonische Gedankengut zu übersehen. Aber der Gesamteindruck von Ulrich ist der eines „energischen Aristotelikers" (S. 204). Rückt schon in diesem Punkt Ulrich näher an Thomas heran, so legt die „auffallende Ähnlichkeit" der Trinitätslehre der beiden Albertschüler St. die Annahme einer Abhängigkeit Ulrichs von Thomas sehr nahe (S. 58). Auch hier kommt er zu einem Resultat, das den Aufstellungen Grabmanns widerspricht. Bevor uns der ganze Text der Summe Ulrichs im Druck zugänglich ist, wird es schwer sein, über diese Frage zu entscheiden. Dagegen kann schon auf Grund der Darstellung St.s hinsichtlich des Verhältnisses Ulrichs zu Albert kein Zweifel bestehen. Um eine Formel St.s zu gebrauchen: so wie sich Bonaventura zu Alexander von Hales verhält, so verhält sich Ulrich zu Albert.

Bei einer Untersuchung über die Trinitätslehre eines Scholastikers wird für seine theologische Einordnung entscheidend sein müssen sein Verhältnis zu Richard von St. Viktor. Stohr hat bereits in seiner Studie über die Trinitätslehre Bonaventuras (1923) zwei Linien in der mittelalterlichen Trinitätslehre herausgearbeitet: die eine ist bezeichnet mit den Namen: Griechen, Richard, Alexander, Bonaventura; auf der anderen „lateinischen" stehen Augustin, der Lombarde, Albert, Thomas. Der Unterschied zwischen der griechischen und lateinischen Auffassung liegt darin, daß die Griechen die Gleichheit der Personen nicht wie die Lateiner aus der Wesensidentität ableiten, sondern aus der gegenseitigen Einwohnung der Personen, aus ihrem gegenseitigen Sich-erfüllen und Sich-umfassen, so daß die Perichorese nicht Folge, sondern Beweisgrund der Gleichwesentlichkeit ist (S. 103 f.). Dazu kommt, daß es den Griechen in ihrer Spekulation auf die origines, den Lateinern aber auf die relationes der Personen ankommt. Obwohl Ulrich die griechische Anschauung kennt und an einigen Punkten selbst gelegentlichen Gebrauch davon macht, beweist seine Gedankenführung als Ganzes nach St. doch deutlich, daß er auf die Seite der Lateiner gehört.

Diese Ergebnisse gewinnt St. durch eine sorgfältige Analyse der fünf Trakte des III. Buches der Summe Ulrichs und der entsprechenden Partien bei Albert und Thomas. Kap. 4—8 des vierten Traktes wurden wegen ihres rein philosophischen Inhaltes nicht mitbehandelt. Der Verf. will ihnen eine besondere Untersuchung widmen. Daß die Ergebnisse St.s eine wesentliche Korrektur erfahren werden, scheint wenigstens auf Grund der vorgelegten Texte unwahrscheinlich zu sein. Wenn einmal die Summe Ulrichs ediert sein wird, wird man in ihr zwar keinen originalen Denker kennen lernen, wohl aber wird sie geeignet sein, ein interessantes Licht auf die gesamte Problemlage des 13. Jahrhunderts zu werfen. Soviel darf man wohl auf Grund der vorliegenden Studie bestimmt erwarten.

Noch dringender freilich als eine Ausgabe der Summe Ulrichs ist eine kritische Neuausgabe der Werke des Duns Scotus. Freilich sind die Schwierigkeiten, die einem solchen Unternehmen entgegenstehen, trotz mancher wertvoller Vorarbeiten immer noch außerordentlich groß. Diesen Eindruck erhält man jedenfalls von dem von den Herausgebern der Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique veröffentlichten Werk über die Kommentare des Duns Scotus zu den Sentenzen des Lombarden. Der Verfasser, der seine Studie nicht selbst hat erscheinen lassen können, ist Ch. Balič, der bereits 1926 in der RHE. die ersten Resultate seiner Handschriftenforschung kurz vorgelegt hatte. Im Grunde hat B. bereits in diesem Aufsatz den methodisch bahnbrechenden Schritt getan, daß er sich von der seit dem 17. Jahrhundert allgemein verbreiteten Ansicht, daß man nur zwei authentische Kommentare des Duns Scotus hätte,

frei macht. Denn seine Ausführungen gehen darauf hinaus zu zeigen, daß man mindestens zwei authentische Reportationen für das 3. Sentenzenbuch annehmen muß[1]. Mittlerweile hatte Fr. Pelzer in der Zeitschrift für kath. Theologie in die Debatte eingegriffen und war (a. a. O. S. 79) zu folgendem Ergebnis gelangt: Es gibt drei authentische Kommentare des Duns Scotus: 1. Die Reportata Parisiensia von 1302—1304, enthalten in ms. F. 69 Worcester und in der Pariser Ausgabe 1517. 2. Die Reportatio maior, eine von Duns Scotus selbst herrührende Überarbeitung der Reportata Parisiensia. 3. Die Ordinatio, deren größter Teil nach 1) und 2) geschrieben ist. Ob überhaupt etwas davon vor dem Pariser Aufenthalt in Oxford entstanden ist, bleibt zweifelhaft.

Diese Aufstellungen erfahren durch B. jetzt wesentliche Korrekturen. Dies zeigt gleich eine Analyse des Handschriftenmaterials zum I. Buch. Das Ergebnis ist dies. Duns Scotus hat um 1298 in Oxford angefangen, über die Sentenzen zu lesen. Ms. 178 Padua (und einige andere mss.) enthalten wahrscheinlich diesen „commentaire inaugural", den ersten Niederschlag der scotistischen Lehre. Die 1302—1303 in Paris gehaltene Vorlesung ist zwar in der genannten Worcester-Handschrift enthalten, aber sie deckt sich nicht mit der Ausgabe von 1517. Vielleicht 1305, vielleicht 1307 liest Duns Scotus wiederum in Paris über das I. Buch. Die Additiones magnae stellen diesen zweiten Pariser Kommentar dar. Vor 1307 war Duns Scotus ein zweites Mal in Oxford und hat dort mindestens gewisse Partien des I. Buches noch einmal vorgenommen. Also las Duns viermal über das I. Buch.

Beim II. Buch liegen die Dinge so: Von dem Text des Opus Oxoniense in der Ausgabe von Vivès gehören mindestens 350 Seiten nicht zur ursprünglichen Ordinatio. Diese war vielmehr unvollständig. Wilhelm von Alnwick, ein Schüler des Duns Scotus, schrieb die Additiones secundi libri zur Ergänzung der Ordinatio. Sie enthalten Nachschriften von Oxforder und Pariser Vorlesungen. Ihr Wert ist geradezu authentisch. Wir erfahren aus ihnen, daß Duns Scotus zweimal mindestens über bestimmte Quästionen des II. Buches in Paris gelesen hat. Ms. 708 Balliol College Oxford und ms. lat. 3063 Bibl. Nat. Paris stellen den besten Text dieser Aufzeichnungen Alnwicks dar. Dazu kommen die Secundae Additiones secundi Scoti (ms. lat. 1449 Wien), die nach Oxford weisen und eine Modifikation der Lehre über den Willen enthalten. Also hat Duns Scotus auch über dieses Buch mindestens viermal gelesen.

Zum III. Buch ist folgendes anzumerken. Die Ordinatio ist auch hier ursprünglich unvollständig und durch die Reportata ergänzt worden. Es ist schwer zu sagen, wo die Ordinatio aufhört und die Reportata beginnen. Sicher gehören dist. XVI—XXVI nicht mehr zur Ordinatio. Die Reportata sind uns in einer dreifachen Überlieferung erhalten: a) Die Lectura incompleta, b) die Lectura completa, c) eine Modifikation von b). Die Lectura completa, deren größter Teil nicht veröffentlicht ist, enthält viele Partien, die eine Präzision, Entfaltung und Bereicherung der Gedanken des Duns Scotus bringen. Besonders wichtig sind unveröffentlichte christologische und mariologische Stücke. Die Authentizität der Lectura incompleta und der Lectura completa steht über allen Zweifel

1) Bekanntlich trägt das Opus Parisiense oft den Namen Reportata Parisiensia, während das Opus Oxoniense auch Ordinatio genannt wird. Wichtig für das Verständnis des folgenden ist vor allem der Sinn der letzteren Bezeichnung. Sie bedeutet nach B. nicht, wie man früher (Wadding) meinte, eine Ergänzung des unvollständigen Oxforder Kommentars des Scotus durch seine Schüler, also nicht ein mehr oder weniger zweifelhaftes „arrangement", sondern „den Text, den Scotus selbst geschrieben oder diktiert hat, den offiziellen (unvollständigen) Oxforder Kommentar". Reportata sind Berichte oder Nachschriften von den Lehren eines Meisters, die, wenn sie authentischen Wert haben, von diesem selbst überprüft und gebilligt sind.

fest. Im ms. F. 69 Worcester, das nach Paris weist, finden sich die Notabilia cancellarii addita super 3 m. Dieses Dokument ist eine Kritik der scotistischen Lehre, wohl ein Niederschlag des ersten offiziellen Kampfes zwischen Scotisten und Thomisten an der Pariser Universität.

Die Erörterung des Materials zum IV. Buch bringt folgende Ergebnisse. 1303 legte Duns Scotus in Paris zum ersten Male dieses Buch aus. Die Handschriften, die diesen Kommentar enthalten, und auf denen auch die Ausgaben von 1518 (Paris) und 1597 (Venedig) beruhen, sind von Duns Scotus selbst nicht überprüft worden. Sie geben seine Gedanken nur sehr schlecht wieder. Nach dem Opus Parisiense ist das Opus Oxoniense entstanden. Duns Scotus selbst hat sehr wahrscheinlich die letzte Hand an diesen Kommentar gelegt. Die gedruckte Ausgabe weist bedeutende Abweichungen von den ältesten Handschriften auf. In dem opus brevius besitzen wir eine zweite Reportatio, die wahrscheinlich Duns Scotus selbst überprüft und gebilligt hat. Man nimmt an, daß sie die Vorlesungen des Duns Scotus nach seinem Doktorat, also nach oder während 1305 darstellt. Doch besteht die Möglichkeit, daß auch Quästionen darin enthalten sind, die vielleicht in Köln oder während des (vom Verf. mehr konstruierten als bewiesenen) Aufenthalts in Bologna behandelt wurden. Das bereits mehrfach genannte ms. F. 69 Worcester fügt in den Kommentar zum IV. Buch eine noch nicht veröffentlichte Quästion über die Kausalität der Sakramente ein. Dieses Dokument stellt eine Disputation dar zwischen Duns Scotus und einem Thomisten. Es gehört wohl in die Pariser theologischen Streitigkeiten des Jahres 1303 hinein. Inhaltlich macht es klar, daß Duns Scotus den Sakramenten eine wirkliche Kausalität im Hinblick auf die Gnade zuschreibt, so daß es falsch ist zu sagen, für ihn seien die Sakramente nichts weiter als „des occasions de la production de la grâce".

Zusammenfassend ist zu sagen, daß angesichts dieses Handschriftenmaterials sich der gedruckte Text des Opus Oxoniense und des Opus Parisiense in die verschiedensten Elemente auflöst. Oxforder und Pariser Lehren, frühere und spätere Anschauungen, echtes und zweifelhaftes Gut sind auf mannigfache Weise miteinander vermischt. Wenn wir eine kritische Ausgabe besitzen werden, die die unter den bereits veröffentlichten Texten herrschende Konfusion entwirrt und das noch unveröffentlichte Material ediert, wird die Entwicklung der Gedankenwelt des Duns Scotus durchsichtig werden und seine Lehre selbst mit schärferer Präzision zu erfassen sein. Die hier referierten Ergebnisse B.s, die von einigen Hypothesen abgesehen sehr gut fundiert zu sein scheinen, kann nur der Fachmann im engsten Sinne wirklich beurteilen. Führt uns B. doch durch ein Dickicht von etwa 160 Handschriften. Aber soviel darf man mit Gewißheit sagen, daß der Pfad, den er sich durch dieses Gestrüpp gebahnt hat, den Weg zur Neuausgabe bedeutend geebnet hat.

Während die beiden besprochenen fremdsprachlichen Werke auch für den deutschen Leser von großem Interesse sind, kann man das leider von Connollys Buch nicht in gleichem Maße behaupten. Er schrieb seine Monographie über Gerson, um damit eine Lücke auszufüllen, die besonders in der englischen kirchengeschichtlichen Literatur sehr fühlbar ist. C.s Arbeit macht nicht den Anspruch, eine originale Leistung zu sein. Obwohl sie die neueren Forschungen über das 14. und 15. Jahrhundert fleißig verwertet, wird Schwabs Monographie trotz ihres 70jährigen Alters nicht verdrängt, was von dem Verf. auch gar nicht beabsichtigt ist. Wenn der Hauptwert von C.s Studie in der Verarbeitung vor allem der neueren französischen Literatur liegt, so weist sie in anderen Punkten manche Mängel auf. Der Verf. bleibt allzu oft in allgemeinen Formeln stecken, wo eine schärfere Präzisierung des Gedankens unbedingt erforderlich gewesen wäre. So kommen z. B. die ohnehin spärlichen Bemerkungen über Gersons theologische Position kaum über allgemeine Andeutungen hinaus. Die aufrichtige Begeisterung für seinen Gegenstand läßt ihn manchmal etwas lob-

rednerisch werden. Man vergleiche demgegenüber, wie bei Schwab (z. B. S. 401) auch die Schwächen und kleinen Eitelkeiten Gersons zu ihrem Rechte kommen. Der Wille zur Anschaulichkeit in der Darstellung verbunden mit einer leisen Neigung, erbaulich wirken zu wollen, führt den Verf. gelegentlich zu Äußerungen, die in einer historischen Studie mindestens als stilwidrige Entgleisungen anzusehen sind. (Vgl. S. 41!) Der Aufbau des ganzen Buches läßt an Strenge und Durchsichtigkeit viel zu wünschen übrig. Besonders im ersten Teil geht Biographisches und Grundsätzliches oft durcheinander. Dadurch leidet die Klarheit der Linienführung beträchtlich.

Wichtiger ist indessen die Beobachtung, daß der Verf. aus einem gewissen konfessionellen Interesse heraus Gerson orthodoxer erscheinen läßt, als er wirklich war. An zwei Punkten zeigt sich dieses Bestreben besonders deutlich: in der Abschwächung des Konziliarismus Gersons, der möglichst harmlos erscheinen soll, und in dem fast ängstlichen Abrücken Gersons von den Reformatoren. Man wird bedauern müssen, daß C. dabei den üblichen Ton der konfessionellen Polemik nicht ganz vermeiden kann. Warum muß die Berufung der Confessio Augustana und der Apologie auf Gerson in der Frage des Mönchslebens gleich zu einer „shamful misrepresentation" werden (S. 188)? Es wird doch aus C.s Darstellung gleichsam wider seinen Willen nur zu deutlich, daß man von Gerson wirklich nicht mit dem Verf. sagen kann, er habe „nichts als Sympathie für das Ideal des mönchischen Lebens" gehabt (ibid.). Auch darf man nicht Gersons kritische Haltung in dieser Frage zu einer zwar „unglückseligen", aber im Grunde doch belanglosen terminologischen Angelegenheit abschwächen (S. 366). Wenn C. Gerson von Luthers Rechtfertigungslehre, die er für „mysticism of quietism (!) hält (S. 365), abrückt, so wird man ihm darin zustimmen müssen. Ist doch Gersons Mystik verwurzelt in dem niti quantum in se est und in dem facere suum laborem (Dupin III, 576 bei C. S. 278). In der Frage, ob und in welchem Maße Gerson auf die religiöse Entwicklung des jungen Luther eingewirkt hat, schließt sich der Verf. an Scheel an. Hier hätte er sich sicher auch den protestantischen Theologen zu Dank verpflichtet, wenn er Gersons Haltung in der Frage nach der Überwindung der Anfechtung gründlicher untersucht hätte. Leider ist gerade da (S. 317ff.) seine Darstellung sehr skizzenhaft. Ebenso ist zu bedauern, daß Gersons Stellung zu den religiösen Volksbewegungen seiner Zeit nicht ausführlicher behandelt wird. Für die gegenwärtige Luther-Debatte (vgl. Hermelinks Vortrag auf dem Zweiten Theologentag) wäre eine Arbeit darüber, wie sich diese Bewegungen in der Beurteilung Gersons spiegeln, sehr willkommen. Ein Punkt sei hier kurz angedeutet. C. zitiert S. 116 Dupin II, 116: Quidquid avertit a sacramentis suscipiendis, praesertim a Sacramento Confessionis, debet rejici fideliter. Constat autem per experientiam in multis, quod taliter se flagellantes non curant de sacramento confessionis, dicentes quod haec flagellatio potior est ad delendum peccata, quam quaecunque Confessio. Denkt man beim Lesen dieser Stelle an Luther, so ist zweierlei klar: Im Gegensatz zu Luther kommen die Flagellanten von dem Nomismus des Katholizismus nicht los, sondern geraten vielmehr tiefer in ihn hinein. Mit Luther berühren sie sich aber in der Erkenntnis, daß die Sicherungen der Kirche, insbesondere die des Beichtsakramentes, der Sünde gegenüber versagen. Mit anderen Worten, der Punkt, an dem die Flagellanten für Gerson „häretisch" werden, liegt auf der gleichen Ebene wie der Punkt, an dem Luther für das Urteil jedes katholischen Menschen aufhört, „katholisch" zu sein. Beide Bewegungen, Flagellanten und Reformation, verlassen die katholische Kirche an der gleichen Stelle, um dann freilich gerade entgegengesetzte Wege zu gehen.

So regt zwar C.s Buch nach mancher Seite hin zum Nachdenken an — es sei dies ausdrücklich hervorgehoben —; es läßt aber den Leser an vielen Punkten nach neuer Belehrung ausschauen.

Alte Kirche

Eugène De Faye, Gnostiques et Gnosticisme. Étude critique des documents du Gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles. 2e édition augmentée. Paul Geuthner, Paris, 1925. 547 S. geh. 100 Fr.

Die vorliegende 2. Auflage wird als augmentée bezeichnet. Diese Vermehrung bezieht sich auf das 1. Kapitel über das „Problem", das von ursprünglich drei Seiten auf 22 Seiten angewachsen ist, da der Verfasser sich über die von ihm in seiner 1. Auflage befolgte Methode mit seinen Kritikern auseinandersetzt, die in seinem Werke eine Geschichte des Gnosticismus erblicken wollten. Ganz neu hinzugekommen ist am Schluß Appendix IV, eine bibliographische Übersicht über die für das Studium des Gnosticismus wichtigsten Werke, ein Auszug aus zwei in der Revue de théologie et de philosophie 1913 erschienenen Artikeln, dem von S. 529 ab eine kurze Übersicht über die seit 1914 erschienenen Publikationen folgt. Da diese Übersicht mit dem Jahre 1923 abschließt, konnte die neue Textausgabe der Pistis Sophia wie die Übersetzung des Rezensenten aus dem Jahre 1925 nicht berücksichtigt werden. Es ist sicherlich ein erfreuliches Zeichen, daß die erste im Jahre 1913 erschienene Auflage in Anbetracht des Weltkrieges so schnell vergriffen ist. An der Darstellung hat der Verfasser überhaupt nichts geändert, nur kleine Umstellungen bei Valentin habe ich bemerkt. De Faye stellt sich die Aufgabe, die einzelnen Gnostiker aus ihren eigenen Zeugnissen wieder erstehen zu lassen, da er den Angaben der Ketzerbestreiter mit großer Skepsis gegenübersteht. Daher nehmen die Untersuchungen über die in koptischer Sprache erhaltenen Originalschriften einen sehr breiten Raum ein (S. 269 bis 353). Auf eine Auseinandersetzung mit dem Verfasser will ich mich nicht einlassen; ich verweise einfach auf meine Einleitungen zu den beiden erwähnten Ausgaben. Sehr gründlich hat der Verfasser die Gnostiker der Philosophumena (S. 189—256) behandelt, wobei zu bedauern ist, daß ihm bei seiner 1. Auflage noch nicht die 1916 erschienene Ausgabe der Refutatio von Wendland zur Verfügung stand. Er sieht in ihnen wichtige Quellenzitate des Hippolyt aus unedierten gnostischen Dokumenten und sucht an der Hand dieser die gnostischen Ideen der Naassener, Peraten, Sethianer, Simonianer und der späteren Valentinianer zu rekonstruieren. Ich habe den Eindruck, daß sein Vertrauen zu den Hippolytschen Exzerpten zu weit geht. Sollten die Gnostiker im Laufe eines Jahrhunderts sich so gründlich umgestellt haben und sollte dies ausschließlich auf dem Boden Roms geschehen sein? Es wäre zu wünschen, daß bei einer umfassenden Geschichte des Gnosticismus der Verfasser zu diesem Problem der geschichtlichen Entwicklung nochmals gründlichst Stellung nähme. Vielleicht würden dort auch die von den Ketzerbestreitern überlieferten Systeme mehr Beachtung finden, wenn auch ihnen der Vorwurf nicht erspart werden kann, eine bewußt oder unbewußt einseitige Darstellung ihrer Gegner gegeben zu haben.

Berlin. *Carl Schmidt.*

F. Ll. Griffith, Christian Documents from Nubia. (From the Proceedings of the British Academy. Volume XIV.). London, Humphrey Milford Amen House, E. C. 30 Seiten und 4 Tafeln.

Auf Wunsch der Redaktion berichte ich hier über diese Schrift, obwohl sie Dokumente einer Sprache enthält, in die ich nur gelegentlich hineingeschaut habe. Es war eine große Überraschung, als im Jahre 1906 H. Schäfer und K. Schmidt in den Sitzungsberichten der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften die „ersten Bruchstücke christlicher Literatur in altnubischer Sprache" der wissenschaftlichen Welt bekannt gaben. Das waren „Überreste einer bisher verschollen gewesenen Literatur, von deren einstiger Existenz wir nur durch Zeugnisse auswärtiger Schriftsteller Kenntnis hatten". Mit Hilfe seiner gründ-

lichen Kenntnis des Neunubischen vermochte Schäfer schon damals mancherlei zu übersetzen und auch die Zusatzbuchstaben zum koptischen Alphabet, das die Nubier übernommen hatten, richtig zu bestimmen. Inzwischen mehrte sich das Material, und im Jahre 1913 konnte F. Ll. Griffith, der bekannte Entzifferer der altmeroïtischen Inschriften, seine „Nubian Texts of the Christian Period" in den Abhandlungen der Berliner Akademie mit Erklärungen und Glossen herausgeben, nachdem Schäfer ihm „in the most unselfish manner" sein eigenes Material zur Verfügung gestellt hatte. Auf Grund dieser Texte bearbeitete Ernst Zyhlarz seine „Grundzüge der nubischen Grammatik im christlichen Frühmittelalter" (Leipzig 1928). Fast gleichzeitig mit diesem Buche erschien die hier anzuzeigende Schrift von Griffith; er hat in ihr zwei neu aufgefundene nubische Dokumente und eine griechische Inschrift aus Nubien, die bereits früher bekannt war, in mustergültiger Weise bearbeitet.

Das erste Dokument ist eine Marmorschale aus einer Kirche der nitrischen Klöster (im Wādī en-Natrūn); die Ränder dieser Schale sind mit einer griechischen Inschrift bedeckt, während in der Mitte eine altnubische Inschrift steht. Der griechische Text ist, wie so oft bei zweisprachigen Inschriften, nur eine kurze Wiedergabe des Inhaltes der Hauptinschrift. In beiden Inschriften wird König Georg von Nubien erwähnt; im nubischen Texte stehen die genauen Angaben, daß König Georg 1106 geboren wurde, 1130 auf den Thron kam und 1158 starb. Griffith vergleicht diese Schale mit koptischen Altertümern ähnlicher Art und schließt daraus, daß sie „might well have been designed to hold anniversary or other offerings bequeathed to a church or a monastery by the persons commemorated" (S. 4).

Das zweite Dokument ist eine Rechtsurkunde auf Leder, die durch ihren Fundort (zwischen dem zweiten und dritten Katarakt) bemerkenswert ist. Sie stammt aus der Zeit des Königs Basil, der im letzten Viertel des 11. Jahrhunderts regierte. Auf S. 15—17 zählt Griffith die bisher in Nubien gefundenen Rechtsurkunden auf (fünf koptische und zwei nubische) und kommt zu wichtigen Schlüssen über den Gebrauch des Griechischen, Koptischen und Nubischen in jenen Gegenden.

Das dritte Dokument ist ein Graffito aus dem sogenannten Simeons-Kloster bei Asuān, das eigentlich ein Kloster des Apa Hatre ist Dies Graffito ist zwar in barbarischem Griechisch verfaßt, aber die Schrift ähnelt ganz der nubischen, und es kommen auch einige nubische Wörter in ihm vor. Griffith kopierte den Text im Jahre 1911 und veröffentlichte ihn in seinen Nubian Texts S. 57/58. Leider war die Kopie unvollständig, da ein Teil der Inschrift abgebröckelt war. Aber vor Griffith hatten bereits Clédat und Monneret de Villard sie kopiert, als sie noch fast vollständig war. Somit kann Griffith nun einen bedeutend besseren Text geben, der auf drei verschiedenen Abschriften beruht, zu denen noch einige Verbesserungen und Ergänzungen kommen, die Prof. Monneret de Villard durch einen erneuten Vergleich mit dem Original im Jahre 1928 feststellen konnte. Der Text ist von ganz eigentümlicher Art, und sein Verständnis wird durch das schlechte Griechisch, in dem er geschrieben ist, sehr erschwert. Er beginnt mit einer Anrufung des Erzengels Michael, der nicht nur bei den Nubiern und Abessiniern, sondern auch bei den übrigen orientalischen Christen eine wichtige Rolle spielt oder spielte. Dann zählt der Schreiber, der sich vorläufig noch nicht nennt, eine Anzahl von Männern auf, die er bewundert und die eine *καύχησις* bewirkt haben; es sind Priester, Heilige und Herrscher. Nach der Aufzählung bittet er Gott um *ἀνάπαυσις* für mehrere der bereits genannten Herrscher, nämlich die Könige Joel, Isaak, Merkurios Phoros, Kudanbes und die berühmten ägyptischen Heiligen Makarios und Senutios (Schenute). Schließlich fügt er noch eine Bitte für sich armen Sünder hinzu, nennt seinen Namen und das Datum. (12. Pharmuthi 1038, nach der Ära der Märtyrer, = 7. April 1322 nach dem julian. Kalender).

Einige Bemerkungen zu diesem Texte gebe ich mit aller Reserve. In Z. 3 steht *ΠΑ^Δ·ΘΣ·ΕΠΑΙΝΟΣ ΠΑ^Φ·ΘΣ·ΕΠΟΝΟΜΑ·Ι*[ ] *ΘΣ*. Die Buchstaben *Δ* und *Φ* stehen im Text über den vorhergehenden Buchstaben; an Stelle der koptisch-nubischen Formen habe ich hier griechische Unzialen eingesetzt. Griffith umschreibt *ΠΑ^Δ θεοῦ ἔπαινος, Παφνούτιος θεοῦ ἐπώνυμος ἱ[ερεὺς?] θεοσεβής* (or: *θεοῦ*) und übersetzt „Pa . . d . . is praise of God, Paphnutius, namesake of God, a pious priest" und weist mit Recht darauf hin, daß Paphnutius im Koptischen „der von Gott" bedeute. Ich möchte vorschlagen *ΠΑ^Δ* in *ΠΑ^Λ* zu verbessern und darin die in nubischen Texten gebräuchliche Abkürzung für *παλαιός* „Prior" zu sehen; zu dieser vgl. die Aufzählung bei Zyhlarz, S. 8. Dann hätten wir: „ein Prior, [der] Gottes Lob [verdient], ist Paphnutius, Namensgenosse Gottes, ein frommer Priester (oder: ein Priester Gottes)." Ob der Bischof Paphnutius, der am Konzil von Nicaea teilnahm, hier gemeint ist, bleibt zweifelhaft. Und der Zusammenhang mit dem Kontexte bleibt bei meiner Übersetzung ebenso dunkel wie bei der von Griffith. Anderseits könnte man die Abkürzung *ΠΑΔ* in *ΠΑ*[*ΛΛΑ*]*Δ*[*ΙΟΣ*] auflösen und an den bekannten Mönchsschriftsteller Palladius denken. Der Zusammenhang wird aber auch dadurch nicht klarer. — In Z. 7 wird ein *ἀναγνώστης μέγας* des Namens *ΟΔΟΝ* erwähnt. Dieser Name wird von Gr. zweifelnd als Odenathus erklärt. Im Altarabischen ist Udhainat verhältnismäßig selten; doch dieser Name kommt in den vorislamischen Inschriften der Provincia Arabia ziemlich häufig vor, in Anlehnung an Odenathus, König von Palmyra im 3. Jahrh. Daß sich aber ein Udhainat hier unter die griechischen, koptischen und nubischen Namen verirrt haben sollte, ist mir sehr unwahrscheinlich. Allerdings weiß ich nichts Besseres vorzuschlagen. — In Z. 8—11 werden Herrscher aufgezählt, für die in Z. 12—14 um *ἀνάπαυσις* gebeten wird. In Z. 12—14 haben alle nur den Titel *ριξ* (*rex*), von dem Gr. S. 25, Anm. 8 sagt: „Rex is not recorded in Greek"; mir ist jedoch *ρηξ* in griechischen Inschriften begegnet, und die Wörterbücher von Liddell-Scott und von Sophocles geben Belege dafür. In Z. 8—11 haben die Herrscher verschiedene Titel: Merkurios Phoros wird als *κοίρανος*, Kudanbes als *καισάρων πρόεδρος*, Isaak als *βασιλεύς* bezeichnet, dagegen steht vor Joel das merkwürdige Wort *ΣΚΕΠΤΙΟΡ*. Dies liest Gr. als *σκεπτώριον* und erklärt es als „mirror of events" in übertragenem Sinne. Es läge näher, an ein Wort zu denken, das die Herrschergewalt zum Ausdruck bringt. Vielleicht ist also *σκηπτροφόρος* (oder *σκηπτοφόρος*) gemeint; der Wechsel von *η* und *ε* ist im hellenistischen Griechisch des Orients zwar nicht häufig, kommt aber doch vereinzelt vor. — In Z. 11 finden sich hinter *βασιλεὺς Ἰσαάκ* zwei nubische Wörter; das erste ist *ΔΑΥ^Γ*, dessen *Γ* über dem anderen Buchstaben steht und nicht ganz sicher ist, das zweite lautet *ΕΙΚŠΙ* (das koptische Zeichen für *sch* ist hier durch *Š* ersetzt). Bei *ΔΑΥ* denkt man natürlich sofort an das nubische Wort für „groß" (*dawī, dawū*); das *Γ* könnte mechanisch von der Abkürzung *ΜΕ^Γ* für *μέγας* herübergenommen sein. Für das Wort *ΕΙΚŠΙ* nahm Gr. früher (Nubian Texts, S. 95) zweifelnd die Bedeutung „Monat" an. Jetzt sagt er (S. 25, Anm. 6) „its meaning eludes me". Zyhlarz übersetzt es (S. 168, Z. 7 und S. 169, Z. 2) durch „Stifter". So mag denn König Isaak hier „der große Stifter" genannt sein; aber das ist unsicher, und die Wortstellung wäre im Nubischen sehr auffallend, wenn auch nicht unmöglich. — Es sei noch erwähnt, daß die Namen Joel und Isaak auch bei den christlichen Königen Abessiniens vorkommen.

Sehr wichtig sind die historischen Ausführungen von Gr. über Kudanbes, den er mit Recht in dem „Kerenbes" bei dem arabischen Schriftsteller al-Maqrīzī wiederfindet, da *d* und *r* im Arabischen leicht verwechselt werden können. Der Titel von Kudanbes „*καισάρων πρόεδρος*" klingt zunächst sehr hochtrabend; aber er ist kaum anders gemeint als *negūša nagašt* in Abessinien,

d. i. Oberkönig (wörtlich: König der Könige). Kudanbes war wohl, wie Gr. annimmt (S. 28), der letzte christliche König von Nubien, und dies Graffito war das letzte Aufflackern der aussterbenden Staatsreligion von Nordnubien. — Über die anderen genannten Könige fügt Gr. kurze Bemerkungen hinzu, und er behandelt zum Schlusse noch ein fragmentarisches nubisches Graffito, das in derselben Kirche gefunden wurde wie der Kudanbes-Text.

In der Einleitung gibt Gr. eine kurze und klare Übersicht über die Geschichte des christlichen Nubiens und verweist auf Roeders Aufsatz (Die christliche Zeit Nubiens und des Sudans) in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. 33 (1912), S. 364—398. Er nimmt an, daß die christliche Zeit Nubiens mit der Tätigkeit von monophysitischen Missionaren im 6. Jahrh. begonnen habe. Zyhlarz (S. X) weist, nach Quatremère und Junker, darauf hin, daß die Nubier zuerst Melkiten waren und erst im Jahre 704 n. Chr. eine monophysitische Kirchenreform durchmachten. Im benachbarten Abessinien wurde das Christentum schon im 4. Jahrh. eingeführt, und man nimmt als Zeit der monophysitischen Kirchenreform das 6. Jahrh. an. Vielleicht wäre noch zu erwähnen, daß der Name des südlichen nubischen Reiches als 'Alwā in einer Inschrift von Aksum vorkommt (Deutsche Aksum-Expedition, Bd. IV, S. 40 zu Z. 32), und daß die Hauptstadt dieses Reiches, Sōba, noch heute in einer nicht mehr klar verstandenen Redensart der Tigrē-Völker im nördlichen Abessiniens sich findet; ich habe mehrfach dort gehört *men sōba 'et nōba*, wörtlich „von Sōba bis zu den Nubiern", d. h. „weit und breit".

Aus dem vorstehenden ergibt sich, wie wichtig die neuen Dokumente für die Geschichte des christlichen Nubien sind, und wie dankbar die Wissenschaft Herrn Griffith dafür sein muß, daß er ihre Bearbeitung übernommen hat, eine Aufgabe, für die niemand besser geeignet war als er.

Tübingen. *E. Littmann.*

Mittelalter

Festgabe für Ludwig Schmitz-Kallenberg zum 10. Juni 1927. Überreicht von Johannes Bauermann, Franz Flaskamp, Gerta Krabbel, Bernhard Vollmer. Münster, Verlag Regensberg, 1927. VI, 147 S. Mit Bildnis, Karten und Lichtdrucktafeln. 10.— RM.

Vier Kollegen und Schüler haben diese Festgabe „Aus Mittelalter und Reformation" dem Münsterer Staatsarchivdirektor und Professor Schmitz-Kallenberg zum 60. Geburtstage gewidmet. Voran steht der umfangreiche Beitrag von Flaskamp, Das Hessen-Bistum Buraburg (S. 1—55). Fl. behandelt in sechs Abschnitten die Vorbereitung, die Gründung, den hessischen Sprengel, Bischof Witta, das Ende des Hessenbistums und die Pfarrei Buraburg mit der ihm eigenen gründlichen Ausschöpfung der Quellen, die großen Fleiß und eingehende Vertrautheit verrät, aber auch mit einer Umständlichkeit, die das Überwuchern der Anmerkungen zur Folge hat. Trotzdem ist die Arbeit nicht abschließend, denn Fl. hat die ergebnisreichen Ausgrabungen Jos. Vonderaus, die im Sommer 1926 begonnen wurden, und auf welche ich in einer Besprechung von Fl.s Arbeit über das hessische Missionswerk des hl. Bonifatius in der Ztschr. f. Missionswissenschaft 17 (Münster 1927), S. 58 hingewiesen habe, nur nebenbei erwähnt (S. 54). Vgl. darüber jetzt ausführlich Fuldaer Geschichtsblätter 21 (1928), S. 1 ff. und auch K. Lennarz über das Alter des Archidiakonats Fritzlar in seiner Bonner phil. Dissertation „Propstei und Pröpste des St. Peterstifts in Fritzlar" (1928), S. 80ff. In der genannten Besprechung wies ich auch auf die Frage des Brigiden-Patroziniums hin, die Fl. gar nicht berührt. Zu dem S. 48 angezogenen Tode des Bonifatius ist noch des Verf.s Aufsatz „Das Todesjahr des hl. Bonifatius" im Historischen Jahrbuch 47 (1927), S. 473—485 zu beachten,

in dem überzeugend nachgewiesen wird, daß die Fuldaer Tradition für das Jahr 754 gegenüber der Mainzer vorzuziehen ist, wie schon M. Tangl ausgeführt hat. Die im Text und als Beilagen gegebenen Karten sind teilweise schon aus anderen Arbeiten des Verf.s bekannt und stehen hinsichtlich ihres Wertes kaum im rechten Verhältnis zu den hohen Herstellungskosten. Das Ganze ist auch als selbständige Schrift: „Das Hessen-Bistum Buraburg. Ein Beitrag zur „Germania sacra“. Mit 4 Karten im Text und 9 Karten als Anlagen. Anhang: Zum Lebensbilde des hl. Bonifatius. Mit Beihilfe der Notgemeinschaft Deutscher Wissenschaft“ erschienen. Der „Anhang“ S. 56—67 enthält Besprechungen der Bonifatiusbiographien von Robinson (1916), Kurth (1913) und Laux (1922) und eines von einem Benediktiner auf Korea verfaßten Bonifatius-Schauspieles. Der Zusammenhang dieses „Anhangs“ mit Buraburg ist recht locker, zumal die Besprechungen teilweise schon anderweitig gedruckt sind.

Fl.s Beitrag folgt eine ebenso umfangreiche Abhandlung Bauermanns: Ein westfälischer Hof des Klosters Fulda und seine Kirche (S. 56—112). Es handelt sich um die älteste Originalurkunde eines Bischofs von Münster, Siegfrieds († 1032), des Bruders Thietmars von Merseburg, für Fulda, die bei Schannat gedruckt ist, aber in Erhards Regesten fehlt. Fulda erhielt einen Hof in der Bauerschaft Detten, der noch im 16. Jahrhundert Lehenbesitz des Klosters war. Die Kirche in Schapdetten war Bonifatius geweiht. Die Ausführungen sind diplomatisch und kirchenrechtlich bedeutsam.

Von geringerem Umfang ist der Aufsatz von Vollmer, Das Testament Levolds von Northof (S. 113—121), aber sehr willkommen für die neue Ausgabe der Werke des bekannten Geschichtschreibers. Das Testament (1341 April 2) liegt im evangelischen Pfarrarchive zu Wald bei Solingen. — Krabbels Aufsatz (S. 122—141) ist eine Vorarbeit für die Neuausgabe von „Willibald Pirkheimers Schutzschrift für das Klarakloster in Nürnberg“, die notwendig wird, nachdem das Konzept der Schrift in Pirkheimers Nachlaß auf der Nürnberger Stadtbibliothek aufgetaucht ist. Willibalds Schwester Caritas war Äbtissin des Klaraklosters. — Auf fünf Seiten (S. 142 bis 147) werden die Schriften Schmitz-Kallenbergs zusammengestellt.

Breslau. *W. Dersch.*

Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche (Cod. Pad. D 47, fol. 11r—100r). Einleitung und Textausgabe von Kunibert Mohlberg O. S. B. Untersuchungen von Anton Baumstark (Liturgiegeschichtliche Quellen, herausgegeben von Kunibert Mohlberg und Adolf Rücker, Heft 11/12), Münster i. W., 1927, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung. XLIII und 104 und 199 Seiten, geh. 14.30 M.

Eine Textausgabe des im Codex D 47 der Kapitelsbibliothek zu Padua erhaltenen Sakramentars bildet dieses Buches Mitte. Der Text wird umschlossen von einer von Mohlberg geschriebenen „Einleitung“ und von den auf den Text folgenden umfangreichen „Untersuchungen“ Baumstarks. Die Einleitung Mohlbergs beschäftigt sich mit der Handschrift und läßt uns ihre Bedeutung erkennen, die darin besteht, daß ihr zweifelsohne ein stadtrömisches vorhadrianisches Sakramentar, und zwar des 7. Jahrhunderts zugrunde liegt, ja daß wir hier die älteste bis jetzt greifbare Gestalt des stadtrömischen Sakramentars haben. Die unter dem bescheidenen Titel „Untersuchungen“ einhergehenden Ausführungen Baumstarks bieten nicht weniger als eine eingehende Darlegung des Befundes der gesamten Handschriften der Sakramentare und der sich daraus ergebenden Probleme für die kirchengeschichtliche Forschung. Die stets vorsichtig urteilende Darstellung ist sich dessen bewußt, daß ihre „Ergebnisse“ bloß Vermutungen sind; aber diese Vermutungen sind nicht nur gut begründet, sondern besitzen sogar einen so hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, daß sie

die Forschung vor ganz neue Aufgaben stellen, und zwar nicht bloß die speziell liturgiegeschichtliche, sondern auch die kirchengeschichtliche Forschung. B. zeigt, daß die Forschung auf einem Irrweg war, wenn sie von einem „Gelasianum" sprach. Es gibt kein „gelasianisches" Sakramentar im Sinne der Überlieferung, sondern ein großes Korpus einer eigentlich anonymen Überlieferung römischen Sakramentarstoffes, der erst im Gegensatz zum Gregorianum mit dem Namen des Papstes Gelasius verknüpft wurde. Diese sogenannten „gelasianischen" Überlieferungen stehen also neben, ja genau genommen nach, nicht vor dem Gregorianum. Durch diese Sachlage ergibt sich ein gegen das seither geschaute völlig verändertes Bild von der Entwicklung der römischen Messe. Ist die Annahme B.s richtig, so gab es höchstwahrscheinlich überhaupt kein offizielles vorgregorianisches Sakramentar der römischen Kirche, sondern erst Gregor der Große hat „die variablen Texte der römischen Messe endgültig der Sphäre einer von Fall zu Fall frei schaffenden Gestaltung entzogen", wobei es sich dann selbstverständlich „nicht um einen plötzlichen Bruch mit einer noch lebendigen Gepflogenheit, sondern nur um etwas wie die Sanktionierung eines allmählich erreichten Entwicklungsstadiums" gehandelt haben kann.

Beim Versuch der Lösung des zweiten Problems, das die Sakramentarüberlieferung stellt, bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem urgregorianischen und dem hadrianischen Gregorianum leistet der hier herausgegebene Codex P. unschätzbare Dienste. Einen besonders breiten Raum nehmen in B.s Untersuchungen die Eröterungen über das „Gelasianum" des 8. Jahrhunderts ein. B. glaubt nachweisen zu können, daß die Heimat dieses Typs in England, und zwar in Wessex liegt, und dieses „Gelasianum" von dort aus spätestens vor 747 nach dem Frankenreich übertragen wurde. Bei dieser Annahme ergibt sich wiederum ein von dem seither gesehenen völlig verändertes Bild der kirchengeschichtlichen Vorgänge. Wir können hier auf Einzelheiten nicht eingehen. Aber von welcher Bedeutung die Aufstellungen B.s sind, läßt sich an folgenden Ergebnissen seiner Untersuchungen ermessen. Alkuin brachte in seiner Neuausgabe des Hadrianum nicht etwa das vor dem Hadrianum im Frankenreich gebräuchliche Meßbuch römischen Ritus zur Geltung, sondern das ihm aus seiner angelsächsischen Heimat vertraute Meßbuch, dessen Typ höchst wahrscheinlich nicht vom heutigen Frankreich aus nach Deutschland kam, sondern durch die angelsächsischen Glaubensboten aus Britannien nach Deutschland gebracht worden war. Alkuins Neuausgabe war für die Bedürfnisse und Verhältnisse des Frankenreichs bestimmt; eine Rückwirkung auf das stadtrömische Meßbuch sollte sie nicht ausüben. Die Liturgiepolitik Karls des Großen schließt bloß eine bestimmte Vergangenheit ab. Die Zukunft beherrscht hat der mit den Ottonen einsetzende deutsche Einfluß auf Rom. Nicht vom Frankreich der letzten Karolinger und der ersten Capets ging ein Einfluß auf die stadtrömische Liturgie aus, sondern vom Deutschland der Ottonen und Salier.

Lich (Oberhessen). *Paul Schorlemmer.*

Joseph Ahlhaus, Geistliches Patronat und Inkorporation in der Diözese Hildesheim im Mittelalter. Freiburg i. Br., Herder, 1928. VIII u. 188 S. 8.— M.

Die ersten Kapitel dieser Untersuchung, in denen die geistlichen Patronate gruppenweise mit allen Einzelbelegen aufgeführt werden, waren schon 1922 als Dissertation in Maschinenschrift veröffentlicht und sind nun durch ein drittes Kapitel ergänzt, das die Rechtsverhältnisse sowohl des geistlichen Patronats wie der Inkorporation, durch Einstellung urkundlicher Nachweise aus der Diözese in die umrahmenden kirchenrechtlichen Bestimmungen und Begriffsfestlegungen, scharfsinnig darlegt. Die Entwicklung vom Eigenkirchenwesen über dessen Herabminderung im Patronat bis zur Inkorporation in ihren zwei Hauptformen, die

schließlich die übelsten Mißstände gezeitigt hat (S. 173f.), hebt sich deutlich heraus, ebenso das durchgehende Vorwiegen des finanziellen Moments bei allen Instanzen und etwa die Entstehung von Kompatronaten. „Unberücksichtigt bleibt die Geschichte des Laien- und Gemeindepatronats, sowie die Entwicklung des päpstlichen Provisions- und Exspektanzenwesens“ (S. 3). Doch ist dem mittleren Kapitel eine Zusammenstellung der Laienpatronate der Diözese anhangsweise beigegeben. Verfasser hat u. a. einige hs. Kopialbücher von Stiften und Klöstern herangezogen (S. 9f.), während ihm die Hauptstütze das von H. A. Lüntzel 1837 veröffentlichte Archidiakonatsregister des Bistums bot; für dieses hatte J. Machens (1920) weitere Hss. nachgewiesen, freilich ohne sie zu benutzen. Wie ich aus eigener Vergleichung versichern kann, hätten sie auch für die Einzelfeststellungen über die Patronate hier und da Ergänzungen oder Berichtigungen liefern können und somit das Bild der tabellarischen Zusammenstellungen S. 85—88 etwas anders gestaltet. „Runi“ z. B. (S. 35) steht für Ohrum, die alte Taufstätte an der Oker schon im 8. Jhd. Für Schwicheldt S. 37 ist übrigens Mutterkirche nicht „Herbord“ (Personenname), sondern Solschen. Die sorgfältige Untersuchung kann auch für entsprechende anderer Diözesen als Anhalt dienen.

Betheln (Hann.). *E. Hennecke.*

Hermann Fischer, Die heilige Hildegard von Bingen, die erste deutsche Naturforscherin und Ärztin. Ihr Leben und ihr Werk. München, 1927 (Münchener Beiträge zur Geschichte und Literatur der Naturwissenschaften und Medizin, herausg. v. E. Darmstädter, Heft 7/8). Verlag der Münchener Drucke. 162 S. geb. 10.—, br. 8.— M.

F. will eine Klarstellung und Zusammenfassung der naturwissenschaftlichen Kenntnisse Hildegards erreichen und geht zu diesem Zwecke sorgfältig ihren Angaben nach. Bei den botanischen mit Vergleich früherer Autoren, so daß hier der Grad von H.s Abhängigkeit von der Tradition und damit der Umfang ihres selbständigen Wissens deutlich hervortritt. Da ihre Sprachkenntnisse kein eigenes Studium der älteren Autoritäten ermöglichten, ist es eine sehr reiche mündliche Überlieferung, die F. erschließt. Daneben gebührt der eigenen Beobachtung der Heiligen, die durch Visionen „die feinen Eigentümlichkeiten der Naturen der lebenden Wesen enthüllt“ erhalten haben will, volle Anerkennung. Mehr wohl als ihrer „Seelenstärke“ und „inneren Größe“, von der der katholische Verfasser überschwengliche Vorstellungen hegt. Ihr „Weltbild“ und ihre allgemeine geschichtliche Stellung sind schwerlich richtig gezeichnet, um so gründlicher ist der naturwissenschaftliche Hauptteil gearbeitet, im Anhang auch die handschriftliche Überlieferung der „Physica“ untersucht. Die Schrift verdient die Beachtung auch des Kirchenhistorikers.

Halle a. S. *Hermann Dörries.*

Walther Ziesemer, Die Literatur des Deutschen Ordens in Preußen. Breslau, Ferd. Hirt, 1928. 128 S. 8°. kart. 4.80 M.

Nachdem man lange den Blick allein auf die politischen Leistungen der Deutschherren in Preußen gerichtet hatte, beginnt jetzt die kunstgeschichtliche und germanistische Forschung, der geistesgeschichtlichen Bedeutung des Deutschen Ritterordens ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Das Buch des Königsberger Germanisten Ziesemer über die Literatur des Deutschen Ordens in Preußen ist eine wichtige Station auf dieser neu beschrittenen Bahn. Nach einer Einleitung über die untergegangene Poesie der alten Preußen wird das eigentümliche Doppelwesen des Deutschen Ordens am Beispiel seiner Bauten und seiner Malerei entwickelt. Schon hier tritt als die Eigenart der geistigen Produktionen des Ritterordens die strenge Einordnung des Geisteslebens in die Bedürfnisse des Staates hervor. Erst recht wird dieses Spezifikum bei der Behandlung der Deutschordensdichtung und -geschichtschreibung deutlich. Ziesemer bewegt sich bei diesem Hauptteil des Buches auf seinem eigensten Fachgebiet; man spürt

denn auch hier dem Stoff trotz der bescheiden-schlichten Darstellungsform die überlegene Beherrschung des Stoffs und die große geleistete Arbeit ab. Da in dieser Zeitschrift nicht der literaturgeschichtliche Ertrag des Buches, sondern allein der kirchengeschichtliche abzuschätzen ist, so sei dieser kurz skizziert.

Die Dichtung des Deutschen Ordens in Preußen ist großenteils Bibeldichtung. Die historischen Partien des Alten Testamentes wurden (Hiob, Esther, Judith, Esra und Nehemia, die Makkabäer, Daniel) in deutsche gereimte Übertragungen umgegossen, aus dem Neuen Testament wurde die Apokalypse deutsch umgedichtet. Diese Dichtungen schließen sich im allgemeinen eng an den Vulgatatext an, bieten aber zugleich in der Form von Paraphrasen, Exkursen und ergänzenden Zusätzen eine Art Kommentar. Wir haben hier also Beiträge zur Geschichte der Bibelexegese, überhaupt der Bibel vor uns, die nicht unwichtig sind. Diestel z. B. in seinem im übrigen noch brauchbaren Werke „Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche" (1869) weiß von dieser im mittelalterlichen Preußen erfolgten Wiederbelebung des Alten Testamentes nichts. Soweit die Deutschordensdichtung nicht Bibeldichtung gewesen ist, war sie geistliche Dichtung im weiteren Sinne. Blüten der geistlichen Deutschordensdichtung sind das Passional und das Väterbuch, beide über ihren engeren Inhalt (Leben Jesu und der Mönchsväter) hinaus noch eine Fülle von legendarischem, populartheologischem und vor allem eschatologischem Material enthaltend. Auch Prosaübersetzungeu der Bibel finden sich im Deutschordenslande. Eine im Königsberger Staatsarchiv befindliche Prachthandschrift enthält eine Übersetzung der Propheten und der Apostelgeschichte; in einem anderen Königsberger Manuskript befindet sich eine Übertragung der Apokalypse. Die beiden erstgenannten Übersetzungen stammen von Claus Cranc (um 1325). Die Apostelgeschichte ist von Ziesemer herausgegeben („Eine ostdeutscheApostelgeschichte", Halle 1927); eine Ausgabe der Prophetenübertragung wird von ihm vorbereitet. Das Erstaunliche an diesen Übersetzungen, von denen Proben abgedruckt sind, ist die eigentümliche, an Luther gemahnende Rhythmik des Tonfalls, wie man sie in vorlutherischen Bibeln sonst nicht findet. Ziesemer weist selber auf diese sprachliche Nähe zu Luther hin und erklärt sie, in den Bahnen Burdachs wandelnd, damit, daß diese Königsberger mittelalterlichen Übersetzungen und die Lutherbibel dem gleichen ostdeutschen kolonialen Sprachraum angehören. Dieser kurze Überblick mag einen Eindruck von dem Reichtum, den Ziesemers Buch auch für die Kirchengeschichte in sich birgt, erweckt haben. Aber auch abgesehen von der kirchenhistorischen Ausbeute dürfte die Lektüre lohnen, und man möchte dieser ersten Gesamtdarstellung der Deutschordensliteraturgeschichte zahlreiche Leser auch jenseits der ostpreußischen Grenzen wünschen. Gerade Ziesemers Werk ist besonders geeignet, zu zeigen, wie sehr die Geschichte der heute so schwer bedrohten Provinz Ostpreußen über eine bloße Provinzialgeschichte hinaus ins Allgemeine reicht und wie sie mit tausend Fäden mit der Geschichte des deutschen Gesamtvolks verbunden ist.

Königsberg i. Pr. *Fritz Blanke.*

Reformation und Neuzeit

Franz Buchholz (Studienrat in Braunsberg), Die Lehr- und Wanderjahre des ermländischen Domkustos Eustachius von Knobelsdorff. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des jüngeren Humanismus und der Reformation. (Sonderabdruck aus der Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands, Bd. XXII.) Braunsberg, Selbstverlag des Verf., 1925. 155 S. 8⁰. 4.— M.

Eustachius von Knobelsdorff (geb. 1519 in Heilsberg in Ostpreußen, gest. 1571 als Domdechant in Breslau) ist ein Glied jenes im 4. und 5. Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts blühenden ermländischen Humanismus, dessen bedeutendste

Vertreter der große Koppernikus und der Bischof Dantiskus sind. Kn. tritt aber hinter den eben Genannten weit zurück. Er ist ein Durchschnittshumanist, in religiöser Beziehung schwankend, als Dichter schwülstig und unwahrhaftig. Der Verfasser muß selber von seinem Helden sagen, daß Wahrheit und Klarheit nicht eben zu den Hauptzügen seines Wesens gehörten. Das Bild Kn.s, das in dieser äußerst fleißigen und soliden Untersuchung vor uns tritt, ist darum wenig bedeutungsvoll. Am interessantesten sind die kulturgeschichtlichen Partien (Nachrichten über das Leben an der Sorbonne, S. 108 f., Augenzeugenbericht über die Verbrennung von Lutheranern in Paris, S. 112).

Königsberg i. Pr. *Fritz Blanke.*

Eugen Böttger (E. K. Betger), der Direktor der mittelasiatischen Staatsbibliothek, beschreibt im „Bulletin de l'Université de l'Asie centrale" (Bjulleten sredne-aziatskogo gosud. universiteta) Nr. 16 (Taškent 1927), S. 31—34, unter der Überschrift: „Novyj avtograf Ulricha fon Guttena" ein ins ferne Turkestan verschlagenes Exemplar der vierten Auflage von Huttens „Conquestio". Eine Widmung in lateinischer Sprache auf dem Titelblatt an den Pfalzgrafen Johann II. von Simmern-Sponheim (1509—1557) ist, wie B. in gemeinsamer Arbeit mit dem Direktor der Heidelberger Universitätsbibliothek Prof. Dr. R. Sillib festgestellt hat, von Huttens eigener Hand und wird von B. im Faksimile reproduziert.

Hamburg. *F. Epstein.*

Ferd. Cohrs, Hortulus animae evangelisch (1520), das älteste evangelische Gebetbuch, in Faksimile herausgegeben mit einem Schlußwort „D. Martin Luther und ein Kreis evangelischer Beter um ihn". Leipzig. M. Heinsius Nachfolger. o. J. 228 S. 7.— M.

Ferd. Cohrs ist in der Lage, uns hier eine Pergamenthandschrift in Faksimiledruck wiederzugeben. Die Handschrift stammt aus dem Twietmeyerschen Antiquariat in Leipzig, sie wurde dort um 1910 erworben und soll aus einer Klosterbibliothek stammen. Mit dem Titel „Hortulus animae evangelisch" hat der Herausgeber den Charakter des Werkes bezeichnen wollen. Die Sammlung enthält ein dreiteiliges Eingangsgebet (mittelalterliches Gut und Luther), Kleine Gebete aus Luthers Bußpsalmen, Meßgebete (mittelalterlich), Vaterunserstücke (Luther), Luthergebete, eine mittelalterliche Vermahnung, Abendmahlsgebete (meist mittelalterlich), Vaterunser- und Glaubenserklärungen, die Cohrs Agricola zuschreibt, und meist mittelalterliche Schlußstücke. Nach der geistvollen Analyse von Cohrs handelt es sich hier um eine allmählich entstandene Sammlung, deren Anfänge bis in das Jahr 1518 zurückreichen, und die etwa 1520 zum Abschluß gekommen ist. Cohrs macht es wahrscheinlich, daß wir in Johannes Agricola den Sammler sehen dürfen. Als Ort der Sammlung nimmt Cohrs Wittenberg an. Auch wenn man die Annahmen von Cohrs im einzelnen bestreitet, wird diese (übrigens in Abschrift überlieferte) Gebetssammlung ein wichtiges Zeugnis des Überganges von der katholischen zur reformatorischen Gebetsliteratur bleiben. Die interessantesten Stücke der Sammlung sind die Abendmahlsgebete, die den Übergangscharakter ganz auffällig dokumentieren.

Gießen. *L. Cordier.*

Ph. Aug. Becker, Clément Marot, sein Leben und seine Dichtung. Sächsische Forschungsinstitute in Leipzig, Forschungsinstitut für neuere Philologie, IV. romanistische Abteilung, Heft 1. Max Kellers Verlag, München, 1926. 420 S. 20.— M.

Ph. Aug. Becker hat seinen Untersuchungen über Clément Marots Psalmenübersetzung (Verhandlungen d. Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Leip-

zig, 1921) sehr rasch ein umfassendes Werk über den Dichter und seine Dichtung folgen lassen. Waren wir für lange Zeit auf das zweibändige Werk von O. Douen „Cl. Marot et le psautier huguenot, Paris 1878“ angewiesen, so haben sich nun neuerdings gleichzeitig P. Villey (z. B. in seinem Hauptwerk „Marot et Rabelais“, Paris 1923) und Ph. Aug. Becker mit dem Dichter Marot eingehend quellenmäßig beschäftigt und neues wertvolles Material zutage gefördert. Den Theologen interessiert an den Untersuchungen Beckers in erster Linie Marots Psalmendichtung, Marots Verhältnis zu Calvin und Calvins Verhältnis zu Marots Psalmen. Für die Frage nach den 1539 in Straßburg unter Mitwirkung von Calvin herausgegebenen Marotpsalmen, die dessen eigener Veröffentlichung vorausgingen, weiß Becker wichtiges Material heranzuführen. Mit der Legende von einem unfreiwilligen Ausscheiden Marots aus Genf macht Becker ein für allemal ein Ende. Eine kleine theologische Überraschung mag uns vielleicht der schon in den „Verhandlungen der Sächs. Akademie der Wissenschaften“ geführte Nachweis sein, daß Marot in seiner Psalmenübersetzung in unmittelbarer Abhängigkeit von dem Psalmenkommentar von Bucer von 1529 sich befindet. Diese Feststellung erklärt m. E. zum guten Teil Calvins Schätzung der Psalmen Marots und gibt uns auch materiell Aufschluß über die Bedeutung, welche die Marotschen Psalmen für die Kirche Calvins besaßen.

Gießen. *L. Cordier.*

Helmut Kittel, Oliver Cromwell, seine Religion und seine Sendung. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, hrsg. von Hans Lietzmann, 9.) W. de Gruyter, Berlin und Leipzig, 1928. 262 S. 15.— M., geb. 16.50 M.

Dieses Buch enthält eine Fülle wertvoller Einzelbeobachtungen über Cromwells menschlichen und religiösen Charakter, über seine Stellung zu Paulus und zu den alten Propheten usw. Mit Recht betont Kittel, daß dem Handeln in Cromwells Persönlichkeit durchaus der primäre Rang zukommt. Die Frömmigkeit verhält sich zu ihm wie die Begleitung zur Melodie. Sie entsteht in der Praxis des gewöhnlichen Lebens, lebt und bewährt sich hier. Kein frommes Gedankengebäude wird errichtet; in den Ereignissen und im Handeln fand Cromwell seinen Gott ganz unmittelbar, im Schlachtgewitter fühlte er sich Gott am nächsten. Wohl zeigt sich Cromwell, wie K. durch einen scharfsinnigen Gedankengang zu beweisen vermag, wohlbekannt mit der Rechtfertigungslehre der Reformatoren; er ist also Pauliner; aber was er von Paulus zitiert, sind weniger theologische Gedanken als ganz unreflektierte unmittelbare Zeugnisse des paulinischen Lebens. Das sind wertvolle Erkenntnisse, aber sie sind dem Verf. nicht die Hauptsache; seine Arbeit leidet an einer viel zu stark konstruktiven Art. Ihm liegt alles an einer strengen Unterscheidung von Religion und Sendung bei Cromwell, wobei er unter der Religion ganz einseitig die individuelle Beziehung des einzelnen zu seinem Gott nach Art des John Bunyanschen Typus versteht, in der Sendung dagegen das Volk Gottes, speziell das englische Volk, mit dem Ziel der irdischen Wohlfahrt in Cromwells Gottesbewußtsein hineingezogen wissen will. Diese strenge Unterscheidung scheint mir gerade bei Cromwell ganz unhaltbar und widerlegt sich aus dem von K. mitgeteilten Material zum größten Teil von selber, wenn der Verfasser zum Zentralen in Cromwells Religion das tiefe Abhängigkeitsbewußtsein, das Gefühl, Gottes Werk zu treiben und Gottes Werkzeug zu sein, zählt. Das ist doch einfach die altreformierte Position, die in der Institutio Calvins klassisch vertretene Verbindung des religiösen Individualismus mit dem Volk-Gottesgedanken, wonach jeder Staatsmann so gut wie jeder einfache Christ von Gott an seinen Posten berufen und Gott für die darauf geleistete Arbeit verantwortlich ist. Es ist bezeichnend, daß die von Kittel mitgeteilten Belegstellen zum größten Teil viel mehr von der Verantwortung der Cromwellschen Partei, Armee oder Parlament, als von Cromwells persönlicher Berufung enthalten, und daß erst seit seiner Erhebung zum

Protektor und später zum Militärdiktator das ganz persönliche Sendungsbewußtsein sich in seinen Reden äußert. Mit anderen Worten, was der Verf. als Sendung Cromwells seiner Religion entgegensetzt, ist gar nichts anderes als die Konkretisierung des allgemeinen religiösen Abhängigkeits- und Werkzeugsbewußtseins auf die bestimmte Lage, in der Cromwell steht. Wenn sodann mit Recht von Kittel der weltliche Charakter von Cromwells Sendung hervorgehoben wird, so droht ihm zuweilen eine Übertreibung dieser Wahrheit. Zu den Pflichten des Staatsmanns gehört für Cromwell die Unterdrückung der katholischen Messe, die dem irischen Krieg doch etwas vom Charakter eines Religionskrieges verlieh, und die Verhinderung der Unterdrückung unter den puritanischen Kirchen selber, deren er sich in einer seiner Reden rühmte. Das stimmt wieder zu der calvinischen Staatstheorie, die den Staat ohne kirchliche Funktionen sich nicht denken kann. Am allerwenigsten aber kann man Kittel beistimmen, wenn er aus dem Sendungsbewußtsein Cromwells apologetische Schlüsse zieht und das Todesurteil über Karl I. oder die Grausamkeiten im irischen Feldzug zu rechtfertigen sucht. In diesen beiden Fällen würde ich viel eher den Geist gewisser Partien des Alten Testaments zur Erklärung heranziehen. Das eigentümliche Nebeneinander eines neutestamentlichen Spiritualismus und einer neutestamentlichen Innerlichkeit mit alttestamentlicher Härte und Strenge, alttestamentlichem Heldenmut und Rachegeist gehört zum Wesen Cromwells und scheint mir ein dankbareres Thema als Cromwells Sendung zu sein. Daß aus dem Buch daneben viel zu lernen ist, sei nochmals ausdrücklich hervorgehoben.

Basel. *Paul Wernle.*

Otto Michaelis, Liederschlüssel. Ein Handbuch zum Gesangbuch, vor allem für Pfarrer, Religionslehrer und Kirchenmusiker, mit besonderer Berücksichtigung des Deutschen evangelischen Gesangbuchs und des Thüringer evangelischen Gesangbuchs. Gotha, Leopold Klotz Verlag. 476 Spalten. Geb. 8.— RM.

Das Buch ist durch die Mitarbeit des Verfassers an dem neuen Thüringer Gesangbuch angeregt worden. Es stellt ein sehr brauchbares Handbuch für Pfarrer, Lehrer, Kirchenmusiker dar und vereinigt einen Abriß der Geschichte des Kirchenlieds, eine Liederkonkordanz mit einer praktischen Anweisung zum Dienst am Lied und einer Einführung in die Verwertung der Lieder. Verzeichnisse der wichtigsten Liederdichter und Melodienschöpfer (Lebensbilder und für die Praxis bestimmte Anekdoten zu den einzelnen Liedern oder Dichtern) und ein Ortsverzeichnis vermehren die Brauchbarkeit des Werkes. Man darf an ein solches, für die unmittelbare Praxis bestimmtes Werk nicht den Anspruch auf neue hymnologische Erkenntnisse und Entdeckungen stellen. Der Herausgeber bekennt selbst seine Abhängigkeit von Koch und Nelle, darf freilich auch auf handschriftliche Notizen seines Lehrers Friedrich Spitta, dem er sein Werk widmet, hinweisen. Trotzdem scheint mir, auch in der hymnologischen Auffassung, die Abhängigkeit von Nelle noch zu stark zu sein, z. B. in dem Verständnis Luthers und des reformatorischen Liedes. Vermißt habe ich einen Abriß der Geschichte des evangelischen Gesangbuchs. Allein diese Ausstellungen sollen den Wert dieses Buches für die Amtspraxis nicht beeinträchtigen, sondern für weitere im Interesse der Sache zu erhoffende Auflagen Wegweisung geben.

Gießen. *L. Cordier.*

Stephan Lösch, Johann Adam Möhler. Band I: Gesammelte Aktenstücke und Briefe. Mit einem Bildnis Möhlers. München, Josef Kösel & Friedrich Pustet, 1928. XXIV, 552 S., 15.60 M.

Die Feier des hundertjährigen Bestehens der Diözese Rottenburg im Jahre 1928 hat, wie die im Jahre vorher festlich begangene Rückschau der Tübinger

Universität auf eine Geschichte von 450 Jahren, die Aufmerksamkeit wieder auf einen Mann gelenkt, der eine Zierde beider gewesen ist, den berühmten katholischen Theologen Johann Adam Möhler. Aber auch unabhängig davon haben sich in den letzten zehn Jahren katholische und protestantische Forscher mit dem Begründer der katholischen Tübinger Schule beschäftigt und seine Persönlichkeit und Bedeutung oder auch einzelne Seiten seiner Tätigkeit und Anschauungswelt oder Vorgänge aus seinem Leben in neues Licht gerückt. Lösch, jetzt Privatdozent in Tübingen, der unter diesen Forschern durch mehrere gediegene und gehaltvolle Untersuchungen einen hervorragenden Platz einnimmt, ist jetzt daran, Leben und Theologie Möhlers auf breitester Grundlage und in umfassender Gesamtschau darzustellen, und er schickt dieser Darstellung den vorliegenden ersten Band mit den Aktenstücken und Briefen voraus. Im Vorwort zählt er die Behörden auf, die ihm die einschlägigen Akten zugänglich machten, und die weitgehende Gunst, die er hierin erfahren durfte, kam der Vollzähligkeit seiner Sammlung zugute. Auf die vielen Superlative seiner Dankesbezeugungen aber scheint der Stil von damals etwas abgefärbt zu haben. Auch Familienbriefe, die treue Schwesternliebe gesammelt und gehütet hat, konnten herangezogen werden. Nach einer kurzen Einführung bietet L. in 14 Abschnitten die Aktenstücke und Briefe in fortlaufender Zählung mit Angabe ihres Fundortes und ihrer etwaigen bisherigen Veröffentlichung, und zahlreiche Anmerkungen geben Aufschluß über die darin erwähnten Persönlichkeiten und Vorkommnisse: das alles mit einer Sorgfalt und Genauigkeit, mit einer Stoffbeherrschung und Sachkenntnis, die kaum überboten werden kann. Eher könnte man sich fragen, ob nicht da und dort des Guten etwas zuviel geschehen sei, und nicht manche Wiederholung in den Aktenstücken durch kurzen Bericht in Regestenform hätte vermieden und manches Rankenwerk von Einleitungs- und Schlußredensarten hätte abgeschnitten werden können, da ja hierbei nicht, wie bei Briefen von und an Möhler, die Nebenabsicht hereinspielen konnte, „die persönliche Haltung des Absenders in Klang und Farbe sich selbst kennzeichnen zu lassen“ (S. X). Doch ist das mehr eine Frage des Raumes und damit der Druckkosten, und in dieser Hinsicht brauchte sich der Herausgeber, wie auch die schöne, des Gegenstandes würdige Ausstattung zeigt, offenbar keine Beschränkung aufzuerlegen. So zieht nun in diesen Akten und Briefen das Leben Möhlers mit seinen äußeren Ereignissen und mit den Stimmungen und Wandlungen, den Hoffnungen und Befürchtungen, den Erfüllungen und Enttäuschungen, die es mit sich brachte, am Geiste des aufmerksamen Lesers vorüber und schlägt ihn unwillkürlich in seinen Bann.

Ein „gleichgradig wertvoll“ (S. VI) ist ebenso übles Zeitungsdeutsch, wie „Stenglein-Bamberg“, „Landes-Bibliothek-Stuttgart“, „Kath. Kirchenrat-Stuttgart“ und andere derartige Bindestrichortsangaben. S. 255 begeht in der erklärenden Einleitung zu Nr. 204 in dem Satze: „Diese Veränderungen usw.“ die Hauptwörtersucht geradezu Ausschweifungen. S. 48 (Nr. 37), Anm. 1 bezieht sich bei Klüpfel das „die“ nur auf die zunächststehende „Kirchengeschichte“, nicht auch auf „Kirchenrecht“; seine Angabe ist also ganz zutreffend vgl. S. 59 ff.). S. 51 Anm. 1 ist in dem Schreiben des Ministers Schmidlin „Kirchenrecht“ ein Versehen für „Kirchengeschichte“, wofür Möhler in Wirklichkeit „designiert“ war. S. 52 hätte zu „Abdolatiphs Denkwürdigkeiten“ in Nr. 53 eine Erklärung gehört, da sich wohl viele, wie ich, erst aus einem „Konversationslexikon“ die Kenntnis verschaffen müssen, daß es sich um einen arabischen Schriftsteller des 13./14. Jahrhunderts handelt. S. 94 (Nr. 66) ist in dem Satze Möhlers „Man kann ihr wirkliches Verhältnis etwa einen Waffenstillstand nennen“, das „wirklich“ offenbar schwäbisch landschaftlicher Ausdruck für „gegenwärtig“, „augenblicklich“. S. 144 (Nr. 123) gehört das „hat“ hinter „verlegt“ und S. 534 (Nr. 337) müssen in der ersten Zeile die Worte „die wie“ umgestellt werden. S. 148 (Nr. 128) lies „emolumenti“ für „emolimenti“ (oder

sollte der theologischen Fakultät Freiburg, d. h. ihrem Dekan Hug das Versehen unterlaufen sein?). Zu S. 242 (Nr. 198) wäre vielleicht der Stimmungswechsel Möhlers über Preußen in seinem Briefe an Döllinger gegenüber seinem Schreiben an Altenstein (Nr. 184, S. 212) anzumerken. Von einem „langen Kampfe mit widerstrebenden Gefühlen" aber, von dem Möhler im Schreiben an König Wilhelm I. von Württemberg (Nr. 278, S. 409) spricht, ist in den Briefen an Döllinger wegen der Berufung nach München nicht das Geringste wahrzunehmen, auch nicht in dem ersten in dieser Angelegenheit (Nr. 195, S. 233 f.). Mit seiner (im Hinblick auf Frankreich ausgesprochenen) Hoffnung bezüglich der (katholischen) Kirche als Stütze der Monarchie (Nr. 210, S. 264) ist er falsus vates geworden. Beachtenswert ist sein Urteil in Nr. 221, S. 294, über das Verhältnis von äußerem und innerem Reichtum der Kirche. Wie engbrüstig erscheint die Meinung Beda Webers über die Lage dessen, der „bereits über die Dreißig hinaus die Heimat verläßt" usw. (Nr. 335, S. 520) angesichts des heutigen Wanderlebens der Professoren! Seine und Mohls (Nr. 333, S. 506) Ansicht aber, daß Möhler sich in München, auch abgesehen von seiner zunehmenden Kränklichkeit, nicht recht glücklich gefühlt habe, stimmt doch mit der von ihm angeführten eigenen Äußerung Möhlers besser zusammen als die gegenteilige Behauptung Kuhns in seinem Nachrufe (S. 506, Anm. 1 und S. 532, Nr. 336). Methodisch bedenklich erscheint mir die Art und Weise, wie L. (S. 505, Anm. 1) über die Mitteilung R. v. Mohls von einer leidenschaftlichen, unglücklichen Liebe Möhlers zu einer verheirateten Frau hinweggeht. Vergleicht man nämlich die Form dieser Mitteilung mit seinen sonstigen Bemerkungen über Tübinger Professoren, z. B. auch der über Drey (I, S. 187), so wird man finden, daß Mohl genau zu erkennen gibt, ob er etwas nur vom Hörensagen berichtet oder nur vermutet, oder bestimmt weiß oder, wie wir vorsichtiger sagen wollen, zu wissen glaubt. Das letztere ist bei der Mitteilung über Möhler der Fall, und dies fällt um so mehr ins Gewicht, als er weiter sagt, daß er selber, da er mit der Familie eng und von Jugend auf befreundet gewesen sei, Möhler oft in dem Hause gesehen und bemitleidet habe. Er berichtet das auch nicht, um den Theologen irgendwie herabzusetzen oder auch nur „mit umdunkelndem Gerede zu umgeben", wie er ja sofort auch seine „fast kindliche Unschuld" hervorhebt und überhaupt eine offenkundige Zuneigung zu seiner ganzen Erscheinung verrät. Da liegt denn doch nach allen Regeln der Kritik ein bestimmtes Zeugnis von einem, der es wissen oder merken konnte, vor und ihm gegenüber sich auf das Schweigen von Möhlers Stiefschwester Nanny zu berufen, die öfters monatelang zu Besuch bei ihm gewesen sei, ist doch eine etwas eigentümliche Methode. Mit demselben Recht oder Unrecht könnte man aus diesem Schweigen auch schließen, daß Möhler in dem Hause gar nicht verkehrt habe, da ja die besagte Stiefschwester „keine bezügliche Namensnennung einer Tübinger Familie hinterlassen hat", während sich v. Mohl doch darin auf keinen Fall getäuscht haben kann, ob er Möhler dort häufig gesehen habe oder nicht. Auf dem von L. eingeschlagenen Wege kann man also Mohls Nachricht wohl nicht beiseite schaffen.

München. *Hugo Koch.*

Friedrich Adolf Voigt, Sören Kierkegaard im Kampfe mit der Romantik, der Theologie und der Kirche. Berlin, Furche-Verlag, 1928, 426 S. 10.— M.

Man kann über Kierkegaard auf zwei verschiedene Weisen schreiben. Man kann seine Lebensentwicklung darstellen und die Genesis und den inneren Zusammenhang seiner Gedanken schildern. Dann läßt es sich nicht vermeiden, daß das Werk unpopulär wird. Denn der Zusammenhang seines Lebens mit seinen Gedanken ist so eigenartig und seine Gedanken so schwer zu entwirren, daß eine eingehende Darstellung nicht Sofalektüre sein kann. Man kann auch, wie die vorliegende Schrift, den allgemeinen Zug seiner Gedanken faßlich machen, indem man ihre

Bedeutung durch Vergleich mit anderen Verfassern illustriert, die sich mit denselben Problemen beschäftigt haben wie Kierkegaard. Man kann dann, wie das vorliegende Buch schon durch den Titel ankündigt, gerade die Seiten hervorheben, die auch für Kierkegaard die wesentlichen waren. Dann wird das Buch nicht nur interessant, sondern auch instruktiv über die Art und Weise, wie er die ihm gestellte Lebensaufgabe löste. Aber eine eigentlich kirchengeschichtliche Bedeutung wird ein solches Buch nicht haben, weil die Gedanken nicht in ihrer eigenen inneren Folgerichtigkeit und mit ihren Sprüngen geschildert werden. Hiermit ist das Wesentliche über den Wert und Unwert des vorliegenden Kierkegaard-Buches gesagt. Die Haupttendenzen Kierkegaards sind durch lange Auseinandersetzungen mit Dichtern und Denkern in der Gegenwart und in der Vorzeit, die wie Digressionen aussehen, lebhaft geschildert. Aber die innere Struktur wird nicht beibehalten, indem sogar die Überschriften Dinge zusammenstellen, die bei Kierkegaard in keiner Verbindung stehen, so z. B. „Vater und Sohn oder von dem Glauben an den Vater im Himmel und der Erbsünde". Wenn der Verfasser die „Taten der Liebe", wie das Werk heißen sollte, mit der Behandlung der „Liebe" in den dichterischen Schriften zusammenbringt, stellt er die ästhetischen Werke in eine Beleuchtung, die nicht von Kierkegaard beabsichtigt ist. Das eigentümlichste Kierkegaard-Problem entgeht ihm, weil er den Gedankengang der „Wiederholung" nicht genau darstellt. Ein merkürdiges Verfahren ist es, daß der Verfasser in Betracht der Anklage wider seinen Helden, das ethische Stadium komme bei ihm nicht zu seinem Rechte, „ergänzend einfügt, was er nie bestritten, aber auch nicht eingehend erörtert hat". Dies ist ein Umgehen des Problems. Oder (S. 258): „Sollte Kierkegaard wirklich die Gemeinschaft als religiöses Gut unterschätzt haben, er, der fest an die ewige Gemeinschaft der Heiligen glaubte, der nicht enzyklopädische Vollständigkeit, sondern nur ein Korrektiv geben wollte, so soll diese Lücke durch eben diese allgemeinen Sätze ausgefüllt werden". Danach folgt eine Erörterung des Wertes der religiösen Gemeinschaft! Das ist keine kirchengeschichtliche Darstellung, die den Mangel aus den Hauptgedanken erklärt, sondern die Einlage eines Advokaten.

Nicht als kirchengeschichtliche Arbeit, sondern als eine interessante Erklärung der Kierkegaardschen Gedanken ist das Werk zu empfehlen.

Kopenhagen. *Ed. Geismar.*

Alfred Rahlfs, Paul de Lagardes wissenschaftliches Lebenswerk im Rahmen einer Geschichte seines Lebens dargestellt. (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Band IV, Heft 1). Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1928. 98 S. 4.50 M.

Am 2. November 1927 wurde in Göttingen der hundertste Geburtstag Paul de Lagardes gefeiert. Sein letzter und treuster Schüler Alfred Rahlfs hielt die Gedächtnisrede in der Gesellschaft der Wissenschaften; sie ist in deren Geschäftlichen Mitteilungen aus dem Berichtsjahre 1927/28, S. 74—89 abgedruckt. Bei der Gedächtnisfeier der philosophischen Fakultät hielt Lagardes jüngerer Freund Edward Schröder eine Rede, die in den Mitteilungen des Universitätsbundes Göttingen, Jahrgang 9, Heft 2, veröffentlicht ist. Beide Reden ergänzen einander in erwünschter Weise: Rahlfs schilderte in erster Linie den Gelehrten und Lehrer und sein Leben, Schröder den Menschen, Dichter und Politiker. Die Rede von Rahlfs ist nun in stark erweiterter Form erschienen als Heft des Septuaginta-Unternehmens, dessen Grundlagen von Lagarde gelegt wurden.

Der Zufall wollte es, daß ich dabei war, wie am 2. November 1927 in Amerika Lagardes gedacht wurde, freilich in anderer Weise. Ich wirkte als Gastprofessor an der Johns Hopkins University in Baltimore, der langjährigen Arbeitsstätte des kurz vorher verstorbenen Professors Paul Haupt, der seinerzeit in Göttingen mit Lagarde befreundet war. Meine Übungen hielt ich im Oriental Seminary,

der sogenannten Dillmann Library; und das Bild meines Lehrers Dillmann, den ich 1894 noch in Berlin hören und kennen lernen durfte, schaute dabei auf mich herab. Ende Oktober ging eine große Aufregung durch die Universität in Baltimore, da ein geheimnisvolles Paket sich gefunden hatte, das am 2. November geöffnet werden sollte. Man vermutete Stiftungen und alles mögliche andere, nur nicht das Richtige. Denn beim Öffnen zeigten sich drei kleine Schriften Lagardes, von denen er einige Exemplare nach Amerika geschickt hatte mit der Bestimmung, sie erst am 2. November 1927 bekannt zu geben. Alle drei sind als Handschrift gedruckt; die Titel lauten: 1. Die kgl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen betreffend. Ein Gutachten (1887); 2. Desgl. Ein zweites und letztes Gutachten von P. de L., zur Zeit noch ordentlichem Mitgliede gedachter Gesellschaft (1889); 3. Bemerkungen zu einem von Herrn Professor Felix Klein über die Reorganisation der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen abgegebenen Gutachten (1889). Das Wichtigste aus 1 und 2 ist am Schlusse von den Erinnerungen Anna de Lagardes (Göttingen 1894) wieder abgedruckt; dort, S. 149—158, ist auch die Rede auf Lagarde von George F. Moore wiedergegeben, die dieser bei der Einweihung der Lagarde Library in New York hielt.

Lagarde war ein Mann sui generis. So war und ist er denn auch eine vielumstrittene Persönlichkeit. Es ist schwer, ein abschließendes Urteil über ihn zu gewinnen, und er wollte doch, wie er verschiedentlich in seinen Schriften sagt, als ein Ganzes gewertet werden. Lagarde schrieb von sich selbst: „Man hat einen ganzen Bündel Seelen in sich ausgebildet, und sie wachsen wie der Spargel immer nach. . . . Ich weiß nicht, wie viele Seelen ich habe . . .“ (Erinnerungen, S. 40). Er selbst hielt sich nicht für eine Kämpfernatur; aber er war es doch in höchstem Maße, und er sagt auch (Erinnerungen, S. 59), alles Edle sei das Ergebnis eines Kampfes. Überhaupt sah er manchmal — und tadelte gelegentlich — in anderen Züge, die ihm selbst eigen waren, ohne daß er sich darüber klar wurde. Dies war im Grunde auch die Ursache von manchem der Streite, die sein Leben ausfüllten. Lagarde hielt sich selbst für wahrhaftig und gerecht im höchsten Maße, und es ist rührend zu sehen, wie seine Lebensgefährtin auch ganz daran glaubte. Dennoch ist er öfters ungerecht gewesen und hat objektive Unwahrheiten behauptet, an die er subjektiv glaubte. Th. Mommsen schrieb einmal an J. Wellhausen — wie dieser mir erzählte —, Lagarde sei voll Eitelkeit und Lüge. Th. Nöldeke, dessen unbestechlicher Wahrheitssinn uns allen bekannt ist, verteidigte sich in sehr vornehmer Weise gegen den Vorwurf der Unwahrheit, den Lagarde ihm machte (ZDMG. XXXIV = Lagarde, Aus dem deutschen Gelehrtenleben, S. 95—96). Es wäre unrecht, auf diese alten Dinge wieder näher einzugehen; aber sie dürfen auch nicht ganz übersehen werden, wenn man ein historisch gerechtes Bild sine ira et studio zeichnen will. Freilich, man muß sie zu verstehen suchen. Und da sei zunächst an die alte Wahrheit erinnert, daß, wo viel Licht ist, auch oft viel Schatten ist. Anderseits wird man Lagardes Schattenseiten am ehesten begreifen, wenn man seine harte Jugend bedenkt und ihn als echten Romantiker wertet. Er wußte auch selbst, daß er Romantiker war; vgl. S. 30. 57. 97. 100 der „Erinnerungen“. In schöner Weise hat E. Schröder (S. 7 u. 8 seiner Rede) Lagardes Verhältnis zur Romantik geschildert; er hat auch mit Recht den Brief Lagardes an Napoleon III., der so viel Staub aufwirbelte, als eine romantische Jugendtorheit bezeichnet, gerade so wie Lagarde selbst (Erinnerungen, S. 98—100).

Daß Lagarde eine gewaltige Persönlichkeit und ein überragender Gelehrter war, kann von niemandem bestritten werden; dabei war er im persönlichen Verkehr bescheiden und menschenfreundlich, ganz besonders gegen arme Leute und Kinder. Ein älterer Orientalist sagte mir einmal, er müsse, wenn er in einem Buche Lagardes gelesen habe, immer gleich zu einer Schrift eines weniger bedeutenden Fachgenossen greifen, um sich selbst nicht zu klein vor-

zukommen. Ich muß gestehen, bei aller Anerkennung der ganz ungewöhnlich umfassenden Gelehrsamkeit Lagardes, daß mir das Lesen mancher seiner Werke schon durch die ewige Polemik sehr erschwert wird. Die ungeheure wissenschaftliche Arbeitsleistung Lagardes wird von Rahlfs pietätvoll, gewissenhaft und sachkundig beschrieben. Wer sie noch nicht kennt und sich von ihr einen Begriff machen will, muß die Ausführungen von R. lesen, in denen, wie der Titel mit Recht besagt, das „Lebenswerk im Rahmen einer Geschichte seines Lebens dargestellt“ wird. Hervorgehoben seien hier, als für die Kirchengeschichte besonders wichtig, Lagardes Ausgaben der Didascalia und des Titus Bostrenus; es ist schade, daß er die Absicht, den schwierigen Text des „Titus“ zu übersetzen, aufgegeben hat. R. zeigt durch einige Andeutungen, daß er gegen die Schwächen seines verehrten Meisters nicht blind ist Breitere Ausführungen darüber waren unnötig, da es sich ja um seine wissenschaftliche Arbeit handelte. Lagardes rastlose Tätigkeit galt „der Religion und dem Vaterlande“. Seine Tätigkeit für die Religion, soweit sie sich auf die philologisch begründete Theologie bezog, hat Rahlfs erschöpfend dargestellt; seine Tätigkeit für das Vaterland hat E. Schröder liebevoll und meisterhaft geschildert. Beiden sei herzlicher Dank ausgesprochen!

Tübingen. *E. Littmann.*

Wilhelm Vollrath, Die Theologie der Gegenwart in Großbritannien. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1928. XVI, 334 S. gr. 8° 12.— M. geb. 14.— M.

Mit der Darbietung dieses Überblicks über die Entwicklung der protestantischen Theologie in Großbritannien in den letztvergangenen dreißig Jahren hat der Verfasser sich unstreitig ein großes Verdienst erworben. Denn seit dem kurzen Abriß Pfleiderers über diesen Gegenstand aus dem Jahre 1889 in englischer Sprache, der 1891 dann auch in deutscher Übersetzung erschien, sind wohl einzelne Monographien über theologische Spezialthemata veröffentlicht worden, an einer Gesamtdarstellung aber hat es bisher gefehlt. Sie ist uns nun mit dem vorliegenden Werk geschenkt worden.

Man könnte staunen über den Wagemut, mit dem ein einzelner Gelehrter sich an eine Arbeit macht, die eigentlich nur von der Zusammenarbeit einer ganzen Reihe von Forschern gründlich gelöst werden könnte. Aber wie wir seinerzeit Pfleiderer dankten für seine nicht viel mehr als hundert Seiten umfassende Skizze, so wollen wir es heute auch Vollrath gegenüber tun, der einem bedeutend kürzeren Zeitraum doch fast die dreifache Breite der Ausführung widmete. Gleichwohl kann dort wie hier über den Charakter solch eines Werkes kein Zweifel bestehen. Es kann sich nicht um absolute Vollständigkeit in jeder einzelnen theologischen Disziplin handeln, es mögen sich im einzelnen auch einmal Irrtümer und Fehler einschleichen, man könnte vielleicht da und dort eine andere Gruppierung der Stoffmasse für besser halten. Aber es wäre kleinlich, mit dererlei Ausstellungen an ein Werk herantreten zu wollen, das auf knappem Raum einen großen Überblick geben will und tatsächlich auch die großen Linien in glänzender Weise zieht. Die Lücke, die wir seit Pfleiderer schmerzlich empfanden, wird hier in einem großen Wurf geschlossen, wobei es dem Spezialisten unbenommen bleibt, in Einzelmonographien Besseres und Vollständigeres zu leisten, als es dem möglich ist, der von höherer Warte aus einen großen Rundblick vollführt.

Und auf solch höhere Warte hat Verf. sich gestellt. Dem, der durch jahrelange Anwesenheit im Lande mit englischer Geistesart vertrauter geworden ist, gewährt es eigenartige Freude, zu beobachten, mit welch feinem Verständnis Verf. die Verbindungsfäden zieht zwischen mancher besonderen Eigenart der englischen Theologie und der gesamten englischen Geisteshaltung. Es sind hier teils sehr feine Beobachtungen angestellt und Lösungen gefunden für manche

Erscheinung, die der Nichtkenner englischen Wesens verständnislos verurteilt oder belächelt. Unverkennbar ist der starke Einfluß, den der durchaus konservative Charakter des Engländers nicht nur auf das religiöse Leben ausübt, sondern auch auf die Bewertung sowohl von Persönlichkeiten wie auch von Forschungsergebnissen und Werturteilen auf dem Boden der wissenschaftlichen Theologie. Das subjektive Moment ist hier oft geradezu ausschlaggebend.

Treten wir kurz in die Besprechung der einzelnen Abschnitte des vorliegenden Buches ein, so seien Kapitel VI und VII vorweggenommen, die von der Aufnahme führender deutscher Theologen und von der gegenwärtigen allgemeinen philosophischen Lage drüben handeln. Mit der erwähnten konservativen Einstellung des Engländers hängt es zusammen, daß z. B. Zahn, Herrmann, H. H. Wendt, Otto besonderen Wiederhall geweckt haben, wenn sie auch nicht überall Zustimmung fanden, während Ritschl und seine Schule auf geringes Verständnis stießen. Daß ein Theologe wie Harnack auch drüben größte Beachtung gefunden hat, ist selbstverständlich, ebenso wie es seinerzeit der Fall war mit Schleiermacher, den man dort den größten Theologen des 19. Jahrhunderts nennt. Auf religionsphilosophischem Gebiet ist man durchaus von Deutschland abhängig, ebenso wie auch unsere idealistische Metaphysik, verbunden mit ethischen Motiven von Kant und Fichte her, das englische Geistesleben auf Jahrzehnte hinaus bestimmte.

Im übrigen folgt der Verf. in der Gruppierung seines riesenhaften Stoffes im wesentlichen dem altbekannten vierteiligen Schema der Theologie. Auf dem Gebiet der exegetischen Theologie liegt unter dauernder Bezugnahme auf deutsche Gelehrsamkeit der Nachdruck auf den Fragen der Text- und Literarkritik, ein Feld, auf dem man drüben beachtenswerte Forschungsergebnisse erzielt hat, sowohl hinsichtlich des Alten wie auch des Neuen Testamentes. Auch auf dem historischen Gebiet wiegt das Interesse für Text und Quellen vor, wozu noch die besondere Beachtung großer Persönlichkeiten tritt, ganz entsprechend der englischen Stellungnahme zu dem Problem „Mensch". Daß die Wertung Luthers fortgesetzt im Steigen ist, liegt auf derselben Linie. Der besondere Exkurs hierüber ist überaus instruktiv. Die britische Theologie sucht nach einer Philosophie der Persönlichkeit und zeigt sich z. B. in der Lehre von der Person Jesu ziemlich unbeeinflußt von deutschem Denken. Und so sehr auch religiöse Fragen die Allgemeinheit beschäftigen, so fern liegt doch anderseits dem Briten ein streng systematisches Durchdenken der Glaubensprobleme, wie es bei uns als selbstverständlich empfunden wird. Der neuesten Phase der deutschen Theologie wird wohl Aufmerksamkeit geschenkt, aber für britisches Verständnis hört noch mehr als wie für deutsches hier jede Theologie auf. Auch auf dem Gebiet der praktischen Theologie kennt man drüben nicht die systematische Durchführung unserer Lehrbücher, vielmehr kommt alles auf die Wirkung an; praktische Theologie ist dort angewandte Ethik. Es hängt damit zusammen, daß niemand in ein akademisches Lehramt kommt, der nicht zuvor Prediger war.

Es ist erfreulich, wie lebhaft das Wechselverhältnis ist, das in der Theologie zwischen Deutschland und Großbritannien besteht. Mit staunenswertem Fleiß ist der Verf. dem nachgegangen und hat zusammengetragen, was nur erreichbar war. Es ist selbstverständlich, daß der Charakter des Buches durch seinen Zweck bestimmt wird, indem es vorwiegend nicht eigene Forschungsergebnisse bietet, sondern vielmehr die Art eines Sammelwerkes an sich trägt. Höchst interessant und lehrreich sind dem Kenner des Englischen die reichen Zitate, die das ganze Buch durchziehen. Aber für den Durchschnittstheologen, der in der Regel die englische Sprache nicht versteht, empfiehlt sich bei einer Neuauflage die Beifügung einer Übersetzung, da er in der vorliegenden Form viele Teile des Buches nicht vollständig zu erfassen vermag.

Dortmund. *Lic. H. Goetz.*

E. Boyd Barrett, The Jesuit Enigma. London, Jonathan Cape, 1928. 351 S. 12 s. 6 d.

Wie das Buch des Grafen von Hoensbroech: „Vierzehn Jahre Jesuit“ wichtig ist wegen der persönlichen Nachrichten und wegen der Einblicke, die es uns in das innere Leben der Häuser gewährt, in denen der Verfasser geweilt hat, so müssen wir es auch Barrett danken, daß er uns das Gleiche beschert hat. Eine anerkannte Kraft auf dem Gebiete der modernen Psychologie und der Psycho-Therapie, wie seine Bücher und Schriften ausweisen, wurde ihm durch allerlei Maßnahmen der Oberen verständlich gemacht, daß für den Betrieb dieser Studien in der Gesellschaft Jesu kein Platz sei; er täte besser daran, um seine Entlassung einzukommen. Unter den acht Tafelbildern des Bandes ist eines, auf dem die literae dimissoriae abgebildet sind. Zu meinem größten Erstaunen ersah ich dort, daß die Jesuitenprovinz Maryland-New York Vordrucke für Entlassungen hat, woraus zu schließen ist, daß die an sich recht kurze Urkunde so oft gebraucht wird, daß die jedesmalige handschriftliche Herstellung derselben zu viel Zeit in Anspruch nehmen würde.

In fünfzehn Abschnitten bietet uns der Verfasser geschichtliche und sachliche Erörterungen sowie persönliche Erinnerungen. Durchaus im Einklang mit fast zahllosen anderen Berichten stehen des Verfassers Erfahrungen mit dem streng organisierten Dienste der geheimen Aufpasser, die alle ihre Beobachtungen dem Oberen mitteilen. Gleichfalls ist anderweitig zur Genüge belegt, was der Verfasser über die heutige tatsächliche Bedeutungslosigkeit der Ratio Studiorum erzählt, an der man von 1829 an herumgearbeitet hat, um sie am Leben zu erhalten, aber ohne jeden Erfolg. Die wenigen Jesuiten, die sie heute noch lesen, haben wohl meistens nur antiquarische Absichten dabei.

Die eigentlichen persönlichen Erlebnisse und Erinnerungen enthalten nur einige Male bittere oder recht bittere Worte und Erwägungen. Im allgemeinen jedoch ist der Ton ruhiger Erzählung festgehalten worden. Die Beurteilung von Oberen und Ordensgenossen geht von freundschaftlicher Anhänglichkeit bis zu schroffer Verurteilung, wobei Gründe angegeben werden. Die Nachrichten, die über die geistige Verfassung der großen Masse der nicht führenden und einflußlosen Arbeitsjesuiten beigebracht werden, entsprechen wohl zum großen Teile der Lage in der ganzen Gesellschaft.

Barrett empfand es als eine Versündigung an den Schülern, daß er und alle seine Genossen zwischen Philosophie und Theologie zum Unterrichte verwendet wurden, ohne daß man ihnen auch nur den Schatten einer pädagogischen oder didaktischen Anleitung gegeben hätte. Sie wurden einfach auf die Schüler losgelassen, so wie sie waren. Wer angeborene Fähigkeiten zum Lehren hatte, schnitt gut ab; wer sie nicht hatte, oder diese Tätigkeit gar haßte, erreichte in seiner Klasse ungemein wenig. Alle oder fast alle ersehnten den Tag, an dem sie einer anderen Beschäftigung zugeführt wurden. In anderen Jesuitenprovinzen soll es üblich sein, daß in Befolgung eines schon recht alten Beschlusses einer Generalkongregation die angehenden Klassenlehrer von einem Fachmanne mit einigen geistigen Handgriffen der Lehrtätigkeit bekannt gemacht werden. Das früher viel gebrauchte Büchlein des Juvencius: De ratione discendi et docendi ist heute ganz in Vergessenheit geraten.

Manche der geschichtlichen Angaben sind zum Teil unrichtig, einzelne auch aus dem Zusammenhang herausgerissen. Zieht man etwas von der Schärfe des Tones ab, so sind die Urteile über die Jesuiten der Vergangenheit zumeist zutreffend. Wo der Verfasser noch lebende Jesuiten erwähnt, muß man, bevor man seinem Urteile wird zustimmen können, abwarten, was die altera pars dazu zu sagen hat. Die vorzüglichen Schilderungen seiner inneren Nöte und Kämpfe lassen erkennen, wie Verhältnisse und Persönlichkeiten in Verbindung mit des Verfassers Charakter und Naturanlage dahin gewirkt haben, daß er nach und nach aus dem Ideal seiner Noviziatszeit auf den Boden der harten

Tatsachen geriet und ihm die Augen aufgingen. Diese Erkenntnisse hätten aber vermutlich zu keiner Trennung von der Gesellschaft Jesu geführt, wenn die wissenschaftlichen Fragen nicht dazwischen getreten wären. Barrett behauptet, daß die Jesuiten ihm die Aufnahme als Weltpriester in irgendeine Diözese verbaut hätten; alle seine Versuche einen Bischof zu finden seien fehlgeschlagen. Aus den Worten des Verfassers mag man sich die Dinge selbst zurechtlegen (Seite 338): "In my last letter to my Jesuit Superior in Ireland, while insisting on my determination to leave the Order, I had expressed the hope that he would see his way to make some arrangement at Rome so that I could still be of service to the Church in my priestly capacity. But to this letter and request he did not condescend to reply. After waiting some time I approached certain American bishops, but found ... that the Order had forestalled me, and I was not surprised when Episcopal gates were slammed in my face. One exceedingly eminent Prelate and Cardinal informed me that, although he personally wished very much to give me all the usual privileges of his diocese while I remained in it, he found that he was powerless to do so owing to a canonical discrimination against its ex-membres that the Order had secured at Rome." Angesichts von anderen anders verlaufenen Fällen, die mir bekannt sind, frage ich, besteht die von dem Kardinal angeführte canonical discrimination wirklich? Es fällt mir schwer zu glauben, daß diese früher allgemein bestandene Übung — bis zum Ende des 18. Jahrhunderts — wirklich wieder ins Leben gerufen worden ist. Eine klare Antwort auf meine Frage wäre von allgemeinstem Interesse. — Der längere (13.) Abschnitt über Clemens XIV. und George Tyrell ist meiner Ansicht nach völlig verfehlt. Und was der Verfasser über den Satz: „Der Zweck heiligt die Mittel" im 11. Abschnitt zu sagen weiß, ist sehr schwach.

Da die meisten der Jesuiten noch leben, die mit Barrett zusammen waren, so wird es ungemein leicht sein, von diesen prüfen zu lassen, ob die Schilderungen der Ereignisse und Menschen, die wir in diesem Buche finden, richtig ist oder nicht. Es wäre durchaus zu wünschen, wenn eine solche unvoreingenommene Prüfung publici iuris gemacht würde. Der hochinteressante Band endigt mit den folgenden Worten: "I still preserve a few letters as relics of my last days in the Order. There is one in which the Provincial of the New York Province 'takes occasion to thank me for my services to Georgetown and for my willingness to help the Province'. There is another from the Jesuit President of Georgetown University to one of my relatives in which he refers to me as one 'of whom we all think very highly and who is a credit to every member of his family'. But the most interesting of all is an envelope, addressed to me to Georgetown and delivered there shortly after my leaving the Order. The Jesuits returned it to the Postoffice having written one word across my name. The word was — 'Unknown'."

Neuötting (Bayern). *Paul Maria Baumgarten.*

Adolf Špaldák, Das Ideal der einen Kirche und die Wege dahin. (Für die Einheit der Kirche. Schriften zur ökumenischen Bewegung). Gotha, Leopold Klotz Verlag. 39 S. 2.— M.

Die Enzyklika Mortalium animos hat der ökumenischen Bewegung die Pforte zur katholischen Kirche verschlossen. F. Laun, Herausgeber der Schriftenreihe „Für die Einheit der Kirche", erklärt es im Vorwort für eine selbstverständliche Pflicht, „nun auch die andere Wange hinzuhalten" und sich erst recht um Roms Mitarbeit zu bemühen. Wie er diese Anwendung von Matth. 5, 39 exegetisch verantworten will, ist hier nicht zu erörtern; geschichtlich ist es zum Mindesten befremdend, wenn ein evangelischer Theologe die vom Papst selbst in aller Klarheit festgelegte Unmöglichkeit (innere Unmöglichkeit!) der Beteiligung der römischen Kirche an den Einigungsbestrebungen nicht sehen will. Nun hat Laun

die Freude, ein tschechisches Glied der römischen Kirche in seiner Heftreihe zum Wort kommen lassen zu können. Špaldák, Professor in Olmütz, war eifriger Mitarbeiter an den Acta Academiae Velehradensis, die eine „Union“ zwischen der römischen und der morgenländischen Kirche im Sinn Roms vorbereiten wollten. Man sieht aus vorliegender Schrift, daß er, ähnlich wie seinerzeit Prinz Max von Sachsen, bei der Einigung weiter entgegenkommt als der Römische Stuhl; er sogar sehr viel weiter. Er hat das Vertrauen zu Pius XI., daß er diese seine Schrift nicht verurteilen wird, „wenn er sie selbst liest“. Ob die kleine Schrift der Kurie einer besonderen Aktion wert sein wird, steht dahin; daß Rom sie verurteilen muß, ist selbstverständlich. Špaldák stellt das Ziel der Kircheneinigung auf; als Weg zum Ziel lehnt er das „Kompromiß“ ab. Nur zwei Wege sind gangbar: Aufstellung einer allgemein anzuerkennenden philosophischen oder theologischen Lehre auf der Grundlage der erforschten Wahrheit oder auf der Grundlage der Vernunftgemäßheit. Wirklich gangbar scheint ihm nur der zweite, „der Weg für alle“. Und nun entwirft er von der „primären Tatsache“ aus, „daß jeder Mensch vernünftig sein will“, eine Art philosophischer Grundlegung für eine allgemein anzuerkennende religiös-theologische Weltanschauung. Zuerst bleibt er beim einzelnen und seiner Erkenntnis; nachher stellt er die Pflicht des einzelnen fest, „für eine Autorität zu sorgen, welche den Einfluß der Vernunft ersetzen könnte“ (S. 30). Natürlich bleibt er bei der Grundlegung; eine theologische Abhandlung will er nicht schreiben. Laun (im Vorwort) freut sich, daß in dieser Broschüre zum ersten Male demonstriert werde, was ökumenische Theologie ist (S. VIII). Ich stelle fest: es gibt wirklich einige Menschen, die meinen, auf der Basis der Vernunftgemäßheit zu einer alle christlichen Kirchen einenden ökumenischen Theologie kommen zu können.

Breslau. *M. Schian.*

Erhard Schlund, O. F. M., Die katholische Aktion. Materialien und Akten. — Josef Kösel & Friedrich Pustet, München 1928. 142 S. kart. 4.50 M.

Die Bewegung, die durch die Rede des Nuntius Pacelli auf dem Magdeburger Katholikentage auch weiteren Kreisen als die besondere Gegenwartsaufgabe und Hoffnung des Katholizismus bekannt geworden ist, erhält mit dieser, reich mit Akten ausgestatteten Schrift ein nützliches kleines Handbuch. Die Sache ist wie der unschöne Name nicht deutschen Ursprungs. Sie stammt letztlich aus den Kämpfen des Papsttums um seine Stellung in Italien, 1876 zum ersten Male organisiert, nach mannigfachen Wandlungen über die christliche Demokratie, die Popolarenpartei u. a. schließlich von dem gegenwärtigen Papst, der nach Kardinal Faulhaber einmal der Papst der katholischen Aktion heißen wird, neu gestaltet. In ihrer neuen Form soll sie nach einem vielzitierten Wort des Papstes sein „la cooperazione del laicato all' apostolato gerarchico“ oder, wie es gern heißt, „die in der Welt wirkende Kirche“. Das bedeutet praktisch zunächst einmal die Schaffung einer Dachorganisation über alle schon bestehenden katholischen Organisationen, mit Ausnahme der wirtschaftlichen und politischen, die von der straffen hierarchischen Leitung nur im Grundsätzlichen, nicht aber in technischen Einzelheiten abhängig gemacht werden sollen. Über den in den einzelnen Ländern ganz verschiedenen Stand der Organisation gibt Sch. nützliches Material; am weitesten neben Italien scheinen Frankreich und Österreich entwickelt. Für Deutschland ist zunächst nur eine Predigt des Kardinals Faulhaber abgedruckt, die über die Aufgaben der katholischen Aktion unterrichtet. Aus den mitgeteilten italienischen und österreichischen Statuten ist aber zu entnehmen, wie die durchgeführte hierarchische Zentralisierung des katholischen Vereinslebens einmal aussehen wird. Ob darüber hinaus das katholische öffentliche Bewußtsein einen neuen Inhalt bekommen wird, ist abzuwarten. Nach

dem Eindruck, den man von dem geistigen Gepräge der katholischen Aktion aus den Akten erhält, wird sie dann in wesentlichen Stücken auf eine Organisation des Syllabus von 1864 hinauslaufen.

Gießen. *H. Bornkamm.*

Paul Althaus, Aus dem Leben von D. Althaus-Leipzig. Dörffling & Franke Verlag, Leipzig 1928. kl. 8°. kart. 2.50 M.

Dies kleine Buch zeichnet eins der schönsten Lebensbilder eines deutschen Lutheraners, das ich kenne. Auf alle Charakterisierungskünste verzichtend läßt es seinen Gegenstand allein reden, nur verklärt durch den Herzton der Sohnesdankbarkeit. Die Einheit von Pfarrhaus und Professorenhaus, die Vertrautheit mit den Quellen des Luthertums, namentlich dem Liedergut der Kirche, an dem er sich beim Tode dreier Söhne aufrichtete, der freie Bildungssinn, das ist lutherische Frömmigkeit in so reiner Form, daß man dem Büchlein viele Leser wünscht. Über der Lebensschilderung, vor allem der Göttinger Zeit, liegt gelegentlich etwas von der Schärfe der theologischen Gegensätze, die man als zum Bilde der Zeit gehörig hinnehmen muß. Gesondert werden zum Schluß der Lehrer, der Liturg und Prediger und der Forscher behandelt. Jedem, der Althaus' Gebetsforschungen kennt, werden die Worte aus einem Brief Holls aus der Seele gesprochen sein: „Er ist wohl zu bescheiden gewesen. Wie ich sein Universitätsprogramm über die Gebete des 16. Jahrhunderts las, habe ich fast mit Ergriffenheit wahrgenommen, wieviel er in der Stille gesammelt, durchdacht und geordnet hat und wieviel er geben könnte, wenn er sich entschließen wollte, mit einem großen Werk vor die Öffentlichkeit zu treten" (S. 95). Zwei Bilder geben auch dem, der Althaus nicht kannte, einen Eindruck von der reinen Hoheit, die von ihm ausgegangen sein muß.

Gießen. *H. Bornkamm.*

Berichtigung

Heft 3, S. 442, Z. 4 von unten lies: für ständische Gliederung.

Mitgliederliste

der

Gesellschaft für Kirchengeschichte

Bestand am Ende des Jahres 1928

I. Mitglieder der Gesellschaft

mit einem Jahresbeitrag von 20 RM. bzw. 10 RM.

1. Persönliche Mitglieder

Achelis, Prof. D., Leipzig
Ahlberg, A., D., Stockholm
Albertz, Sup. Lic., Soldin
Altaner, Prof. Dr., Breslau
Aner, Pfarrer Priv.-Doz. Lic. Dr., Charlottenburg
Anrich, Prof. D., Tübingen
Ariga, Totsutaro-Kyoto (Japan)
Arndt, Dr. jur. Oberpfarrer a. D., Berlin-Friedenau

Bähr, Pfarrer, Amsterdam
Barnikol, Prof. D. Dr., Kiel
Bauer, Joh., Geh. Kirchenrat Prof. D., Heidelberg
Bauer, Walter, Prof. D., Göttingen
Bauer, Karl, Prof. D., Münster i. W.
Becker, Pfarrer D. Dr., Baldenburg
Bergdolt, Pfarrer Prof. Lic., Würzburg
Bertram, Prof. D., Gießen
Beß, Prof. D., Berlin-Friedenau
Beyer, Prof. D. Dr., Greifswald
Bickerich, P. prim. D., Leßno (Polen)
Blanke, Priv.-Doz. Lic., Königsberg i. Pr.
Booth, Prof., Islington, Mass.
Bornkamm, Prof. Lic., Gießen
Buchwald, Sup. a.D. D. Dr., Rochlitz i. Sa.

Caspar, Prof. Dr., Königsberg i. Pr.
Cohrs, Kons.-Rat D., Ilfeld (Harz)

Dellner, Dr., Harnösand (Schweden)
von Dobschütz, Geh. Kons.-Rat Prof. D., Halle a. S.
Dörries, Prof. Lic., Halle a. S.
Dondorff, Pastor, Heinrichsfelde bei Jellowa (Schlesien)

Eekhof, Prof. D., Oegsgeest (Holland)
Evjen, Prof. Dr., Springfield (Ohio)

Ficker, Geh. Rat Prof. D. Dr., Kiel
Forsthoff, Pfarrer Lic. Dr., Mülheim (Ruhr)
Fritz, Pfarrer, Luizhausen O./A. Ulm
Frölich, Prof. Dr., Gießen

Glaue, Prof. D., Jena
Goetz, Geh. Hofrat Prof. Dr., Leipzig
Große, Pfarrer, Großkröbitz b. Kahla (Thür.)
Günther, Prof. D., Marburg a. L.

von Harnack, Wirkl. Geh. Rat Prof. D. Dr. Exz., Berlin-Grunewald
Hashagen, Prof. D. Dr., Hamburg
Held, Pfarrer D., Asch (Tschechei)
Henke, Pastor, Rudelstadt (Schlesien)
Hennecke, Pfarrer D. Dr., Betheln (Hannover)
Hermann, Pfarrer Lic., Hirschberg bei Diez (Unterlahnkr.)
Herrmann, Kirchenrat, Schönau an der Hörsel
Hermelink, Prof. D. Dr., Marburg a. L.
Heussi, Prof. D. Dr., Jena
Hirsch, Prof. D., Göttingen
Hoetzel, Pfarrer, Meckenbach a. d. Nahe
Hoffmann, Heinrich, Prof. D. Dr., Bern
Hoffmann, Georg, Prof. Propst D., Breslau
Hoffmann, Gen.-Sup. D., Dessau
Hohlwein, Pfarrer Dr., Jena
Holmquist, Domkap. Prof. D., Lund (Schweden)
Holtzmann, Dr., Berlin-Lichterfelde-Ost
Horn, Pfarrer Lic. Dr., Berlin W. 8

Jannasch, Pastor Lic., Lübeck
Jülicher, Prof. D. Dr., Marburg a. L.

Kerstan, Pfarrer Lic. Dr., Erxleben
Kiefer, Rektor, Wertheim a. M.
Kienitz, Pfarrer, Czempin (Polen)
Klingemann, Gen.-Sup. Prof. D., Bonn
Koch, Prof. Dr., München
Koehler, Prof. D. Dr., Zürich
Kohlmeyer, Prof. D., Breslau
Königer, Prof. Dr., Bonn
Krieg, Seminardirektor Lic., Stettin-Grünhof
Krüger, Geh. Kirchenrat Prof. D., Gießen

Laag, Pastor Priv.-Doz. Lic., Groß-Bünzow (Pommern)
Lenz, Geh. Reg.-Rat Prof. D. Dr., Berlin-Wilmersdorf
Leube, Priv.-Doz. Lic. Dr., Leipzig N. 22
Levison, Prof. Dr., Bonn
Lewis, Dr., Villa nova, Penns.
Lietzmann, Prof. D., Berlin-Wilmersdorf
Loosjes, Prof., Bussum (Holland)
Lortz, Priv.-Doz. Dr. Dr., Würzburg
Lother, Priv.-Doz. Lic., Breslau 9
Lüdtke, Prof. Lic. Dr., Langenhorn b. Hamburg

Maier, Prof. Dr., Breslau 1
Marsch, Pastor, Reichenbach (Schlesien)
Mentz, Prof. Dr., Jena
Merkle, Prof. Dr., Würzburg
Meyer, Prof. D., Göttingen
Michaelis, Priv.-Doz. Lic., Berlin N. 24
Mirbt, Geh. Kons.-Rat Prof. D., Göttingen
Montebauer, Kaplan, Rom 13
Mulert, Prof. D., Kiel
Müller, Prof. D., Tübingen

Neumann, Studienrat, Oranienburg
Niedner, Pastor Dr., Leipzig-Gohlis

Oncken, Geh. Hofrat Prof. Dr., Berlin

Paira, Oberpfarrer Prof. Lic., Stadtroda (Thür.)
Pallas, Pastor D., Zwochau (Kreis Delitzsch)
Paulson, cand. theol., Ladysmith (Kanada)
Peterson, Prof. D., Bonn
Petrich, Sup. a. D. D., Berlin-Halensee
Pfannenstill, Dompropst Prof., Lund (Schweden)

Rade, Prof. D. Dr., Marburg a. L.
Reichert, Pfarrer D., Giersdorf (Schles.)
Reimers, Diakonus Dr., Bad Lausik
Richter, Prof. Dr., Fulda
Rockwell, Prof. D., New York
Rolffs, Pastor Lic., Osnabrück
Roth, Prof. Dr., München
Rückert, Prof. D., Leipzig

Schmeidler, Prof. Dr., Erlangen
Schmidt, Prof. D. Dr., Berlin W. 62
Schmitt, Geh. Reg.-Rat Prof. Dr., Charlottenburg
Schornbaum, Dekan D. Dr., Roth b. Nürnberg
von Schubert, Geh. Kirchenrat Prof. D. Dr., Heidelberg
Schuster, Prof. D., Hannover-Kleefeld
Seeberg, R., Geh. Kons.-Rat Prof. D. Dr., Berlin-Halensee
Seeberg, E., Prof. D., Berlin-Wilmersdorf
Seppelt, Domkapitular Prof. Dr., Breslau 9
Sickenberger, Prof. Dr., München
von Soden, Frhr. Prof. D., Marburg a. L.
Stähelin, Prof. D., Basel
Steiner, cand. theol., Berlin-Neukölln
Steinlein, Pfarrer D., Ansbach
Stephan, Prof. D., Leipzig S. 3
Stocks, Pastor, Kaltenkirchen (Holstein)
Stracke, Prof. Dr., Tübingen
Straßer, Pastor, Lübeck
Stutz, Geh. Justizrat Prof. D. Dr., Berlin W. 50
von Sybel, Geh. Reg.-Rat Prof. Dr., Marburg a. L.

Titius, Geh. Kons.-Rat Prof. D., Berlin
Traub, Pfarrer D., München-Solln
Turtur, Pfarrer, Feldkirchen b. München

Vischer, Prof. D., Basel
Voigt, Prof. D. Dr., Halle a. S.
Völker, Prof. D. Dr., Wien III

Wagenmann, Priv.-Doz. Dr., Heidelberg
Wendland, Pfarrer Lic., Berlin N. 58
Windisch, Prof. D. Dr., Leiden (Holland)
Wittig, Prof. D., Schlegel (Kr. Neurode, Schlesien)
Wolf, Prof. Dr., Freiburg i. Br.

von **Zahn**, Geh. Rat Prof. D. Dr., Erlangen
Zscharnack, Prof. D., Königsberg i. Pr.

2. Theologische Fakultäten

Hus'sche evang. Fakultät in Prag
Evang.-theol. Fakultät in Wien I.

3. Universitätsbibliotheken

Universitätsbibliothek in Basel
" " " Berlin
" " " Bonn
Bibliothek der Akademie in Braunsberg
Universitätsbibliothek in Breslau
" " " Erlangen
" " " Freiburg i.Br.
" " " Gießen (2 Ex.)
" " " Göttingen
" " " Graz
" " " Greifswald
" " " Halle a. S.
" " " Heidelberg
" " " Innsbruck
" " " Jena
" " " Kiel
" " " Köln a. Rhein
" " " Königsberg i.Pr.
" " " Leipzig
" " " Marburg a. L.
" " " München
" " " Münster
" " " Prag
" " " Rostock
" " " Tübingen
" " " Wien

4. Theologische (kirchengeschichtliche) Seminare an den Universitäten

Kirchenhistorisches Seminar der Universität Berlin
Praktisch-theologisches Seminar der Universität Berlin
Theologisches Seminar (kirchengesch. Abteilung) der Universität Breslau
Seminar für Geschichte der christl. Religion der Universität Frankfurt a. M.
Theologisches Seminar (kirchengesch. Abteilung) d. Universität Greifswald
Wissenschaftlich-theologisches Seminar (kirchengeschichtl. Abteilung) der Universität Heidelberg
Theologisches Seminar in Herrnhut i. Sa.
" " d. Univers. Kiel
" " (kirchengesch. Abt.) der Universität Königsberg i. Pr.
Seminar für Kirchengeschichte der Universität Leipzig
Theologisches Seminar (kirchengesch. Abteil.) der Universität Marburg a. L.
Theologisches Seminar (kirchengesch. Abteil.) der Universität Tübingen

Christlich archäologische Sammlung der Universität Berlin

5. Historische Seminare an Universitäten

Histor. Seminar der Universität Berlin
Histor. Seminar der Universität Bonn
Histor. Seminar der Universität Jena
Histor. Seminar der Univ. Köln a. Rh.
Histor. Institut der Universität Leipzig

6. Evangelische Predigerseminare

Thüringer Predigerseminar in Eisenach
Predigerseminar in Erichsburg
" " " Kloster Loccum
Evang. Predigerseminar in Poznan
Predigerseminar in Wittenberg

7. Katholische Priesterseminare

Kreis- u. Studienbibliothek des Priesterseminars in Dillingen

8. Staats- und Landesbibliotheken

Preußische Staatsbibliothek in Berlin
Landesbibliothek in Darmstadt
Landes- und Stadtbibliothek in Düsseldorf
Landesbibliothek in Fulda
" " " Gotha
Staats- und Universitätsbibliothek in Hamburg
Provinzialbibliothek in Hannover
Landesbibliothek in Karlsruhe
" " " Kassel
Große Königliche Bibliothek in Kopenhagen
Öffentliche Bibliothek in Meiningen
Bayerische Staatsbibliothek in München
Öffentliche Bibliothek in Oldenburg
Landesbibliothek in Rudolstadt (Thür.)
" " Schwerin (Meckl.)
" " Stuttgart
" " Weimar
Fürstlich Stolbergische Bibliothek in Wernigerode a. H.
Nassauische Landesbibliothek in Wiesbaden
Braunschweigische Landesbibliothek in Wolfenbüttel

9. Stadtbibliotheken (bzw. -büchereien)

Stadtbibliothek in Aachen
Stadt- und Staatsbibliothek in Bremen
Stadtbibliothek in Breslau
" " Danzig
" " Dortmund
" " Dresden

Stadtbücherei in Elberfeld
Stadtbibliothek in Frankfurt a. M.
" " Mainz
" " Nürnberg
" " Trier
Paulus-Bibliothek in Worms
Ratsschulbibliothek in Zwickau i. Sa.

10. Archive

Staatsarchiv in Magdeburg
" " Marburg a. L.
Archiv der Brüderunität in Herrnhut

11. Kirchenbehörden

Geistliches Ministerium der stadtbremischen Kirchen in Bremen
Hessischer Landeskirchenrat in Darmstadt
Anhaltischer Landeskirchenrat in Dessau
Evangelisch-lutherisches Landeskonsistorium in Dresden
Evangelischer Oberkirchenrat in Karlsruhe
Evangelischer Landeskirchenrat in Kiel
Evangelisches Konsistorium in Magdeburg
Evangelischer Oberkirchenrat in Oldenburg
Evangelischer Oberkirchenrat in Schwerin (Meckl.)
Evangelisches Konsistorium in Stettin

12. Vereine und Anstalten

Evangelischer Bund zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen
Preußisches Historisches Institut in Rom
Ignatius-Colleg in Valkenburg (Holland)

13. Territorial-Kirchengeschichtsvereine

Verein für bayerische Kirchengeschichte
Verein für brandenburgische Kirchengeschichte
Verein für hessische Kirchengesch.
Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte
Gesellschaft für Geschichte des Protestantismus in Österreich
Synodalkommission und Verein für ostpreußische Kirchengeschichte
Verein für rheinische Kirchengesch.
Verein für Geschichte der evangelischen Kirche Schlesiens
Verein für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte
Verein für westfäl. Kirchengeschichte
Verein für württembergische Kirchengeschichte
Zwingli-Verein in Zürich

14. Landes- und Kreissynoden (Kirchenkreise)

Landessynode der evangelischen Kirche in Polen (Oberschlesien)
Ephorie Magdeburg
Kreissynode in Neumarkt
" " Oels
" " Ohlau
" " Parchwitz
" " Waldenburg

15. Kirchengemeinden (Kirchenbibliotheken)

Kirchenrat der evangelisch-reformierten Gemeinde in Emden
Peter-Pauls-Kirchenbücherei in Liegnitz

II. Mitglieder der Abteilung für Urchristentum

(zu 3 RM.)

Bauernfeind, Priv.-Doz. Lic., Greifswald
Behm, Prof. D., Göttingen
Büchsel, Prof. D., Rostock
Deißmann, Geh. Konsistorialrat Prof. D., Berlin
Dibelius, Prof. D., Heidelberg
Fridrichsen, Prof. Dr., Oslo (Norwegen)
Hauck, Pfarrer Lic., Erlangen
Huck, Pfarrer D., Wingen (Elsaß)
Kittel, Prof. D., Tübingen
Lohmeyer, Prof. D., Breslau
Mundle, Pastor Lic., Düsseldorf-Wersten
Nestle, Studienrat Dr., Ulm a. D.
Schlier, Lic., Casekirchen, Post Schkölen
Schmiedel, Prof. D., Zürich
Schniewind, Prof. D., Greifswald
Schütz, Prof. D. Dr., Kiel
Wikenhauser, Prof. Dr., Würzburg

Register

zu Band 42—47 (N. F. V—X)[1]

1. Aufsätze und Literaturberichte

[1]) Die Schriftleitung ist Herrn stud. theol. Martin Hofmann in Gießen für die Anfertigung des Registers zu Dank verpflichtet. — Vom nächsten Bande an sollen wieder Jahresregister beigegeben werden.

2. Besprochene Bücher und Abhandlungen

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Aufruf!

Der harte wirtschaftliche Druck, der auf der deutschen wissenschaftlichen Arbeit lastet, zwingt in erhöhtem Maße dazu, daß sich geschlossene, tragkräftige Gruppen um die gemeinsamen Forschungsaufgaben sammeln. Unsere Mitgliederliste, die nach längerer Pause in Heft 4 der Zeitschrift für Kirchengeschichte wieder veröffentlicht ist, beweist, daß wir von diesem Ziele noch weit entfernt sind. Dabei ist die Zeitschrift für Kirchengeschichte mit einem Bezugspreis von 20 Mark bei einem Durchschnittsumfang von 40 Bogen im Jahre im Vergleich mit anderen theologischen und historischen Organen eine der billigsten wissenschaftlichen Zeitschriften. Trotz dankenswerter Unterstützung seitens der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft ist es nur durch große regelmäßige Opfer des Verlages möglich, diesen Preis zu halten. Wir richten daher an alle, die mit der kirchengeschichtlichen Forschung in Fühlung stehen, an Einzelne wie an Seminare, Institute, Bibliotheken und Körperschaften im In- und Auslande die dringende Bitte, sich noch in ganz anderem Maße als bisher in unserer Gesellschaft und um unsere Zeitschrift zusammenzuschließen. Nur dann kann die Schriftleitung auf die Dauer ihre Bemühungen um weiteren Ausbau der Zeitschrift und Gewinnung neuer Kräfte zur Mitarbeit fortsetzen.

Anmeldungen zur Gesellschaft für Kirchengeschichte, deren Mitglieder für einen Beitrag von 20 Mark ohne weitere Zahlung die Zeitschrift beziehen, sind zu richten an Herrn Oberpfarrer Dr. jur. h. c. Arndt, Berlin-Friedenau, Wagnerplatz 2 (Postscheckkonto Berlin 59344).

Der Vorstand:

Erich Seeberg
Hans von Soden
Georg Arndt

Die Schriftleitung:

Leopold Zscharnack
Heinrich Bornkamm

Leopold Klotz Verlag / Gotha

